Theo

PUBLICATIONS

DE

L'INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES D'OTTAWA

MÊME COLLECTION

I. **Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle.**
Première série. Un vol. gr. in-8, 200 pages, 4 hors-texte . . 25 fr.

M.-D. Chenu. *Maîtres et bacheliers de l'Université de Paris vers 1240. Description du manuscrit Paris, Bibl. Nat. lat. 15652.*

Th. Charland. *Les auteurs d' « Artes prædicandi » au XIIIe siècle d'après les manuscrits.*

L. Lachance. *Saint Thomas dans l'histoire de la logique.*

G.-Ed. Demers. *Les divers sens du mot « ratio » au moyen âge. Autour d'un texte de Maître Ferrier de Catologne (1275).*

J.-M. Parent. *La notion de dogme au XIIIe siècle.*

G. Albert, J.-M. Parent, A. Guillemette. *La légende des trois mariages de sainte Anne. Un texte nouveau.*

G. et J. de Jocas. *Le livre d'heures de la famille de Jocas.*

II. **Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle.**
Deuxième série. Un vol. gr. in-8°, 210 pages. . . . . 25 fr.

E. Longpré. *Gauthier de Bruges.*

R.-M. Martineau. *La* Summa de divinis officiis *de Guillaume d'Auxerre.*

J. Péghaire. *La notion dionysienne du Bien selon les commentaires de S. Albert le Grand.*

F. Drouin. *Le libre arbitre dans l'organisme psychologique selon Saint Albert le Grand.*

M. Bergeron. *La structure du concept de personne : histoire de la définition de Boèce.*

M.-D. Chenu. *La psychologie de la foi dans la théologie du XIIIe siècle.*

L. Taché. *Chorévêques et Abbés.*

EN PRÉPARATION :

La ΔΟΞΑ aristotélicienne. I. Aristote. II. Les commentateurs médiévaux.

La technique du sermon médiéval : contribution à l'histoire de la rhétorique au moyen âge.

La « Summa aurea » de Guillaume d'Auxerre.

Les traités contemporains « De principiis naturae » de S. Thomas et de Jean de Sècheville, recteur de l'Université de Paris (1256).

Collection publiée
avec le concours de l'Institut Scientifique Franco-Canadien.

PUBLICATIONS
DE L'INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES D'OTTAWA
III

LA RENAISSANCE DU XIIe SIÈCLE

LES ÉCOLES ET L'ENSEIGNEMENT

PAR

G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY

REFONTE COMPLÈTE DE L'OUVRAGE DE G. ROBERT (1909)

PARIS
LIBR. PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE

OTTAWA
INST. D'ÉTUDES MÉDIÉVALES
95, AVENUE EMPRESS

1933

AVANT-PROPOS

Parmi les publications qui, dans le renouveau des études médiévales, ont été le plus remarquées et le plus exploitées, l'ouvrage de M. G. Robert, intitulé : *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, a tenu très bonne place. Ce n'est pas la monographie sensationnelle qui renouvelle un secteur de l'histoire, mais une mise au point, claire et organique, des données générales d'une période déterminée, trop souvent dispersées dans des sources disparates ou enfouies dans les productions peu accessibles des spécialistes. Ce n'est pas un manuel, dont l'inventaire statique laisse échapper la vie réelle, mais un instrument de travail où analyse et synthèse s'unissent, pour procurer au lecteur les informations prérequises à toute recherche et en même temps recomposer dans sa complexe unité la trame humaine des événements historiques. On reconnaîtra en M. Robert, à cette haute ambition, l'étudiant du P. Mandonnet, qui dirigea à l'Université de Fribourg (Suisse) la préparation de cette thèse de doctorat. L'ouvrage, publié en 1909 (Paris, Gabalda) était épuisé dès avant la guerre de 1914.

Depuis lors, les études d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge occidental ont étonnamment progressé, en extension et en qualité, soit par la mise à jour d'une littérature trop longtemps manuscrite, soit par le discernement plus poussé des perspectives et des étapes du développement des idées et des institutions, soit par une estime plus qualifiée du niveau de culture alors réalisé en Occident. Le renouveau des études de philosophie médiévale, des études thomistes en particulier, a donné une nouvelle raison d'être

à ces travaux historiques, à mesure qu'on se rendait compte que, pour comprendre les œuvres et la doctrine d'un Saint Thomas, d'un Saint Bonaventure, d'un Scot, il était nécessaire de lire ces œuvres et d'interpréter ces doctrines dans une référence constante au milieu originel qui les a produites. Indispensable et très féconde application de la méthode historique, qu'ont promu, entre autres, pour l'étude de saint Thomas, les Dominicains du Saulchoir.

L'ouvrage de Robert demandait donc, pour conserver sa raison d'être, non seulement des additions et corrections, coutumières dans une édition nouvelle, mais une vraie remise sur le métier; et à mesure que l'on en refaisait la trame, on se rendait compte que c'était à une refonte complète qu'on s'était engagé. Ainsi a-t-on abouti à un ouvrage à peu près entièrement neuf. On a tenu cependant à conserver le nom du premier auteur et l'élément principal du titre; car, en vérité, dans cette refonte, le cadre demeure, ou mieux, l'idée inspiratrice.

Plus encore que la documentation, c'est cette idée qu'on a voulu reprendre à fond, pour en manifester la très grande valeur. Robert avait montré que le développement des doctrines religieuses, philosophiques, théologiques, au XIIe siècle, est solidaire de la formation, du programme, de l'efflorescence des écoles, d'un type déterminé d'écoles, amorces de nos universités, et que, hors ce régime d'enseignement et d'écriture, c'est la structure même, littéraire et idéologique, des ouvrages du temps qui nous demeure inintelligible, et non pas seulement les menues allusions qu'ils contiennent. Définir la « scolastique » comme un produit de l'école, serait certes un procédé sommaire, très matériel et tout extérieur; mais l'intellectualité née dans ces écoles et exprimée par leur enseignement, c'est bien le premier élément de la scolastique médiévale.

Il faut pousser plus loin ce principe, et, embrassant autant que possible en son ampleur la civilisation du XIIe siècle, manifester les connexions qui relient en elle, institutionnellement et spirituellement, non seulement les méthodes scientifiques aux régimes scolaires, mais leur ensemble même, y compris les produits de la plus abstraite et intemporelle spéculation, au milieu culturel qui les a engendrés, à l'état social qui fut leur terrain, voire aux

évolutions économiques qui, d'en bas, commandèrent leurs démarches spirituelles et fixèrent leur clientèle. On a trop séparé, et on sépare trop encore, comme si elles naissaient et croissaient à part, chacune chez soi, œuvres littéraires et idées philosophiques, formation des langues et énoncés des doctrines, organismes scolaires et milieux sociaux, progrès économiques et productions artistiques. Les exigences du travail spécialisé ont abouti à une irréelle et déformante abstraction. Sans rien relâcher des rigueurs imprescriptibles de l'érudition, sans compromettre surtout l'autonomie des méthodes, puisque ce sont elles qui, au delà de la lettre, assurent la perception exacte de l'esprit et de ses atmosphères, il est désirable, il est requis de ressaisir, au delà de ces analyses et de ces morcelages, les secrètes connexions de la réalité, dans les événements, dans les institutions, dans les individus, dans les replis même des textes. Les admirables progrès que font depuis vingt ans les « histoires de la civilisation », les « histoires économiques et sociales », témoignent de la fécondité de ce programme; il est temps d'en étendre les bénéfices à l'étude spécialisée des doctrines elles-mêmes, qui précisément dans les institutions scolaires, — aux XIIe et XIIIe siècles surtout, où la civilisation est le fait d'une élite restreinte —, trouvent ainsi que leur terrain normal, une « communion » réelle avec les transformations sociales et économiques qui les enveloppent.

L'histoire en coupes longitudinales, menée sur des séries de faits homogènes, préalablement extraits de leur contexte, au-dessus et en dessous, a certes quelques avantages, si elle sait déceler le dynamisme qui meut, en un domaine donné, les mœurs, les idées et les esprits : une histoire du travail, une histoire des écoles, une histoire de la littérature, une histoire de la logique, une histoire du sentiment religieux, une histoire de la théologie sont toujours indispensables. Mais elles ont leur danger, danger d'autant plus menaçant qu'elles réussissent mieux, dans un objet en quelque sorte maître de lui-même, à en saisir la logique interne. C'est particulièrement le cas de la connaissance des théories, philosophiques ou autres, lorsqu'elle s'enclôt dans ce faux intellectualisme pour qui les idées seules recèlent de l'intelligibilité, toujours logiquement

déduite, le reste n'étant que déchet non humain ou malheureuse contingence.

L'histoire en coupes verticales — s'il est permis de pousser l'image —, fournit le remède à cette maladresse inintelligente, car elle tranche pour ainsi dire en épaisseur de civilisation, même si elle doit rapidement traverser ensuite les couches inférieures qui ne supportent que de loin les végétations supérieures des lettres, des arts, des idées.

Si modestement que ce soit, les auteurs de cette refonte de l'ouvrage de Robert ont voulu appliquer cette méthode. Se plaçant au carrefour où aboutissent les informations recueillies par les économistes, les sociologues, les littéraires, les scientifiques, les philosophes, les théologiens, les artistes, ils ont tenté de percevoir la cohérence de ces phénomènes, inscrite parfois dans le vocabulaire lui-même (1), non certes pour les enregistrer tous dans une interminable érudition, mais pour expliquer les conditions et la genèse du contenu littéraire, philosophique, théologique, de ce qu'on a très justement appelé « la renaissance du XIIe siècle » (2).

C'est là que nous voulons en venir. Une coupe verticale dans le tissu de l'histoire de l'Occident latin ne se peut faire au gré de la curiosité et des accidents de la recherche : le choix du point de section est décisif, et d'avance garantit ou compromet le travail. Or — et le mérite premier en revient à Robert, et, derrière lui, à son maître Mandonnet, — le choix de la première moitié du XIIe siècle, disons pour

(1) Le mot *sententia* par exemple, que l'on rencontrera si souvent, n'a-t-il pas un sens précis, apparenté à la fois et divers, dans le domaine juridique, en histoire littéraire des textes, en spéculation philosophique, en conclusion théologique, en rhétorique, en dialectique ?

(2) « L'homme du moyen âge, défini par un système social et par une activité intellectuelle, resterait à moitié dans l'ombre, s'il n'était encore présent et debout parmi nous, dans les pierres des églises. Ce ne sont pas les documents complémentaires de son histoire : il y est tout entier. L'architecte, l'imagier et le peintre sont unis au philosophe et au poète, et tous concourent à élever une sorte de cité de l'esprit, dont les fondations reposent sur les assises de la vie historique. La *Divine Comédie* est une cathédrale. Ce sont les « sommes » qui ont permis de déchiffrer les images. Le théâtre religieux et la décoration peinte ou sculptée ont échangé leurs ressources. Cette puissance de cohésion entre les divers ordres de la recherche et de l'invention est le trait des grandes époques ». H. FOCILLON, dans *Histoire du Moyen Age*. Tome VIII : *La Civilisation occidentale au moyen âge*, par H. PIRENNE, G. COHEN, H. FOCILLON. Paris, 1933; p. 419.

figurer numériquement cette chronologie, l'année 1100, est certes, de l'avis de plus en plus convergent des spécialistes, l'un des points névralgiques de l'évolution culturelle en Occident, qui jadis s'était amorcée à l'ère carolingienne et viendra mûrir dans la renaissance des XVe et XVIe siècles. Non pas coup de théâtre ni commencement absolu, l'histoire n'en connaît point; mais nœud dans cette immense courbe que compose dans le « moyen âge » — comme on dit — la reconquête du capital de civilisation antique. Pareille conception de l'histoire de la civilisation européenne va à l'encontre du cliché longtemps reçu sur le moyen âge, au point qu'il paraît vraiment paradoxal de planter la Scolastique en pleine Renaissance. C'est précisément à résoudre cette antinomie que s'emploient, beaucoup mieux que Robert, les auteurs de ce nouvel ouvrage. Ils le font d'ailleurs avec discrétion, sans aucun désir de bousculer, par plaisir, les gens tranquillement assis et les esprits férus du manuel où ils ont fait leurs classes; car ils savent que l'histoire ne se peut écrire qu'avec un relativisme extrême. L'intelligibilité des faits est plus subtile que l'intelligibilité des idées; sans doute même les faits ne sont-ils pas totalement intelligibles à notre regard.

C'est sur le pivot de cette date de l'an 1100 que l'excellent *Guide to the study of medieval history* de L. J. Paetow (1) bâtit son économie générale de l'histoire du moyen âge : « Beginning of a new era in the history of western Europe about 1100 »; et il énonce comme autant de chefs de preuves : en politique : lutte pour l'empire, défaite de la grande noblesse féodale en face des royautés naissantes, organisme parlementaire; — en religion : conflit entre l'Église et l'État, nouveau mouvement monastique qui s'exprimera enfin chez les mendiants, hérésies, croisades, mouvement conciliaire; — en vie sociale et économique : émancipation des basses classes rurales, naissance des villes et du commerce, explorations et découvertes géographiques, croisades; — dans le domaine intellectuel et artistique : esprit de curiosité, revigoration de la langue latine, renouveau d'intérêt pour l'antiquité classique, attrait pour le grec et les autres langues,

(1) Nouv. édition par la « Mediaeval Academy of America », New-York, 1931; part II, ch. XIX, p. 221.

renaissance du droit romain, de la science médicale, intérêt pour les sciences de la nature, systématisation de la philosophie et de la théologie, fondation des universités, développement des langues et littératures nationales, architecture ogivale. En histoire économique et sociale, Pirenne et Bloch, en histoire politique, Luchaire et Halphen, en littérature latine, Faral, en littérature francaise, Cohen, en philosophie, Mandonnet et Gilson, en art, Focillon (pour ne mentionner que quelques publications françaises), se rencontrent en ce carrefour. En histoire de la nation française, Seignobos assure que « c'est au XIIe siècle que se crée la civilisation spécifiquement française ». Et voici que, avec Dom Wilmart, les historiens de la vie spirituelle (2) devront, dans cette chrétienté, modifier leurs habituelles catégories, et situer à la fin du XIe siècle, le commencement de « la religion des temps nouveaux ».

Si tout le monde s'entend ainsi, nous sommes bien près de voir se modifier les grandes lignes du tableau que, avec une vanité qu'on s'explique fort bien, les humanistes du XVIe siècle avaient composé. Leur « histoire du monde » nous apparaît (et plus encore dans cette ère qui suit la guerre de 1914-1918) de plus en plus étroite, au détriment même de la civilisation antique qu'ils prétendaient ainsi glorifier en eux.

Plus on a la prétention de ne rien laisser échapper de la lumière, du « climat », dans lesquels se développe cette renaissance du XIIe siècle, plus il importe de préciser rigoureusement, pour soi et pour ses lecteurs, les limites du cas qu'on veut évoquer et décrire. C'est à l'histoire de l'enseignement qu'on s'attache ici, dont la grandeur à elle seule suffit d'ailleurs à nous occuper, puisqu'il s'agit de la naissance de nos universités modernes. Naturellement l'histoire des méthodes, particulièrement de la dialectique parmi les « sept arts », s'y va trouver incluse, et par elle la formation de la spéculation philosophique et de la science théologique; mais c'est là un point de perspective, spécialement choisi, non pas un objet propre, et l'on s'interdira de faire soit une

(2) Et avec eux les historiens des arts que le sentiment religieux inspire : thèmes littéraires, iconographiques.

histoire littéraire, soit une histoire de la philosophie et de la théologie. Il est à prévoir que le spécialiste, et souvent non sans motif, sera tenté de s'arrêter, et de nous arrêter avec lui, pour réclamer en faveur d'un fait, d'une œuvre, d'un homme; on a préféré ici mériter quelque reproche, et risquer de se tromper sur le choix d'un détail, plutôt que de céder à une érudition qui appesantirait le dessin. L'évocation du milieu économique et social, au début, reste très sommaire; elle est suffisante cependant, et en un tel sujet assez neuve déjà, pour porter le fruit attendu.

Dans cette zône chronologique, on a laissé hors notre objet propre, malgré de fréquentes et importantes allusions, saint Anselme : le lecteur comprendra pourquoi dès le début, en le voyant dans son milieu, celui des écoles monastiques. A l'autre extrémité, on a terminé sur Pierre Lombard, dont les Sentences, futur manuel des théologiens, commandent une autre période de l'enseignement; les « conservateurs » du temps s'en plaindront assez! La tentation est venue cependant aux auteurs de doubler le travail ancien de Robert d'une réplique équivalente couvrant l'histoire des écoles et de l'enseignement pendant la seconde moitié du XIIe siècle, jusqu'à la naissance officielle (s'il en fut une) de l'*Universitas magistrorum et studentium* de Paris, et jusqu'à la date du prestige définitif du Lombard dans les écoles (approbation du concile de Latran, 1215). Mais l'ouvrage, nouvelle rédaction, était déjà assez volumineux; et cette seconde partie aurait dû être bâtie de toute autre manière, quant à ses bases documentaires, à cause de l'état présent des recherches sur la fin du XIIe siècle. Les auteurs se sont donc résignés, en se permettant toutefois ici ou là quelques échappées, nécessaires d'ailleurs à la perspective historique, par le prolongement des lignes du développement, institutionnel ou idéologique.

Quelques mots sur la bibliographie afférente à ce genre de travail. Elle a été, sauf pour les ouvrages généraux, répartie sur chaque chapitre, afin d'être établie en liaison plus sensible avec l'exposé, et aussi afin d'être plus maniable et attrayante pour l'étudiant; les bibliographies sont trop souvent d'autant moins utilisées par lui qu'elles sont plus abondantes.

Délibérément on s'en est tenu à une bibliographie restreinte;il est inutile de transcrire les listes que donne, par exemple, l'excellent *Guide* de Paetow ci-dessus cité. On a même jugé inopportun de reproduire en fin de chapitre tous les ouvrages cités au cours de l'exposé; pareil procédé serait requis dans une monographie déblayant un terrain neuf, traitant directement et pour eux-mêmes une série de documents; ici chaque paragraphe est muni des références principales, et les indications de sources particulières ne sont données qu'à titre exemplaire.

Notes de travail, donc, dans un ouvrage dont tout le but est d'introduire au travail sur pièces. Aussi a-t-on muni ces références bibliographiques de quelques indications pratiques. Des tables détaillées, et particulièrement une table lexicographique, compléteront l'efficacité de l'ouvrage.

Il me reste à présenter les auteurs de cette refonte complète de l'ouvrage de Robert, mes confrères les PP. G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, de l'*Institut d'Études Médiévales* d'Ottawa. Ils voudraient, par leur collaboration même en un travail ainsi conçu et construit, manifester l'esprit de l'*Institut*, où, contre les maladroites abstractions, on prétend ressaisir, dans l'autonomie des méthodes et des éruditions, l'unité profonde de la culture et de ses conditions, l'infrangible cohérence spirituelle de ses valeurs économiques, sociales, littéraires, artistiques, philosophiques, religieuses. Ils espèrent ainsi, grâce au sens historique, percevoir dans leur contexte humain les textes et les doctrines où s'exprime l'humanisme chrétien de la Renaissance médiévale. C'est de cet humanisme en définitive qu'a vécu, et que doit vivre, le Canada français.

Ottawa, 15 *décembre* 1932.
Le Saulchoir, 15 *décembre* 1933.

M.-D. Chenu, o. p.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE GÉNÉRALE

SOURCES. — Une fois muni des introductions opportunes, c'est par une lecture sans cesse reprise, et toujours plus délectable, des textes, que l'étudiant entrera dans l'intelligence des événements,

des institutions et des doctrines. Ici s'imposent, d'un bout à l'autre de notre objet, et parmi maintes chroniques locales et ouvrages doctrinaux cités en leur lieu, les textes suivants :

Abélard, *Historia calamitatum*, son autobiographie, éditée comme la première de ses *Epistolae*. Puis, parmi ses œuvres, le prologue du *Sic et Non*. Édition dans P. L., 176; à compléter par V. Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*, Paris, 1836, et par B. Geyer, *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, où sont publiées sa *Logica* « *Ingredientibus* » et sa *Logica* « *Nostrorum petitioni sociorum* » (*Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. M. A.*, Bd. XXI), Münster, 1919-1933. Le *Tractatus de unitate et trinitate divina* a été édité par R. Stölzle, Freiburg, 1891.

Hugues de Saint-Victor, *Didascalion* ou *Eruditio didascalica*, dont le titre dit assez l'intérêt méthodologique. Avec les *Opera omnia*, P. L. 175, 176, 177.

Jean de Salisbury, *Metalogicon*, de tout premier intérêt et par ses informations sur la vie intellectuelle du temps, et par la qualité humaniste de son auteur. On le trouvera, avec le *Policraticus*, dans P. L., 199. Autant que possible utiliser l'excellente édition de Cl. C. I. Webb, Oxford, 1929, pour le *Metalogicon*, et 2 vol., Oxford, 1909, pour le *Policraticus*.

Enfin, comme recueil documentaire, le *Chartularium Universitatis Parisiensis*, édité par H. Denifle et E. Châtelain, t. I, le seul qui nous intéresse ici, Paris, 1889. Dépasse en portée l'activité propre des écoles parisiennes.

OUVRAGES. — Bibliographie générale, précédée pour chaque paragraphe d'un sommaire historique parfaitement construit : L. J. Paetow, *A guide to the study of medieval history*, 1917; édition refondue, sous les auspices de la « Mediaeval Academy of America », New-York, 1931.

Ch. H. Haskins, *The Renaissance of the twelfth century*, Cambridge, 1927. Excellente qualité; pénétrant, précis, élégant; en communion avec son objet.

Pour l'histoire de la civilisation en général : *Histoire du moyen âge*, Tome VIII : *La civilisation occidentale au moyen âge du* XIe *au milieu du* XVe *siècle*, par H. Pirenne (mouvement économique et social), G. Cohen (mouvement intellectuel, moral et littéraire), H. Focillon (mouvements artistiques), dans la coll. *Histoire générale* de G. Glotz, Paris, 1933, excellent, sauf pour la philosophie; G. Schnürer, *Kirche und Kultur im Mittelalter*, Bd. II (du IXe au XIIIe siècle), Paderborn, 1929; A. Dufourcq, *Histoire moderne de l'Église*. VI. *Le Christianisme et l'organisation féodale* (1049-1294), éd. revue et complétée, Paris, 1932.

Pour les institutions d'enseignement : St. d'Irsay, *Histoire des*

universités françaises et étrangères des origines à nos jours, tome I : *Moyen Age et Renaissance*, Paris, 1933. Très bon résumé, avec justes perspectives sur la civilisation contemporaine.

Pour l'histoire de la littérature latine : M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. III, *Vom Ausbruch des Kirchenstreites bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts* (avec la collaboration de P. LEHMANN), Munich, 1931. Répertoire excellent, densité et qualité; pour la littérature philosophique et théologique, moins développé.

Pour l'histoire de la philosophie : B. GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie*, dans *Fr. Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. III, 11e édition, entièrement refondue, Berlin 1928; M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 6e édition, refondue, 3 vol., Louvain, 1934.

Pour l'histoire de la théologie : M. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. II : *Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert*, Freiburg, 1911. Documentation inédite, aujourd'hui partiellement dépassée. Se développe en histoire de la littérature théologique plus qu'en histoire de la méthode. Sans référence aux contextes culturels; J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique au* XIIe *siècle*, Paris, 1914.

Plus généraux : H. O. TAYLOR, *The mediaeval mind*, 2 vol., London, 1911; 4e éd., 1925; R. L. POOLE, *Illustrations of the history of mediaeval thought*, London, 1884; 2e édit. révisée, London, 1920.

Pour l'histoire des beaux-arts, outre H. Focillon, ci-dessus cité, cf. E. MALE, *L'art religieux du* XIIe *siècle en France : étude sur les origines de l'iconographie du moyen âge*, Paris, 1922.

PREMIÈRE PARTIE

LES ÉCOLES ET L'ENSEIGNEMENT

CHAPITRE PREMIER

FOYERS SCOLAIRES ET CENTRES INTELLECTUELS

« La période de notre histoire qui comprend le dernier quart du XIe siècle et le premier tiers du siècle suivant, a vu se produire dans la société française des changements profonds.

« Un violent effort de l'Église pour se régénérer et rejeter les éléments féodaux; la constitution définitive de la monarchie des papes, dont la réforme et la croisade inaugurent le pouvoir universel; les tentatives de la grande féodalité pour fonder des gouvernements; le premier essai d'émancipation du peuple dans les campagnes et dans les villes; l'éveil de la raison indépendante qui donne un caractère nouveau aux études théologiques et un regain de vigueur à l'hérésie; les progrès décisifs de l'art manifestés par les premiers chefs-d'œuvres de la littérature en langue vulgaire, par le prodigieux épanouissement de l'architecture romane et par la création de l'architecture ogivale : tel est le spectacle auquel ont assisté les contemporains de Grégoire VII (1073-1085), de saint Bernard (1091-1153) et de Louis le Gros (1108-1137) ».

A lire ce tableau de Luchaire (1), il semblera que nous allons chercher peut-être un peu loin le cadre économique, social, politique, ecclésiastique, dans lequel vont naître ou se développer, au XIIe siècle, les institutions d'enseignement, et, dans ces institutions, le renouvellement de la théologie, au cœur de ce qu'on appelle communément aujourd'hui « la renaissance du XIIe siècle ».

En réalité nous nous trouvons devant l'un des cas les plus

(1) A. Luchaire, dans l'*Histoire de France*, publiée sous la direction d'E. Lavisse, t. II, 2e partie, Paris, 1904; p. 203.

saisissants de la solidarité qui, dans l'histoire de l'Europe occidentale, lia l'évolution de la culture intellectuelle et de la vie de l'esprit aux transformations de la vie sociale, commandées elles-mêmes d'en bas par le bouleversement du régime économique. Ce n'est point nier la primauté du spirituel que d'observer les conditions qui de fait assurent la manifestation de cette primauté. Dans le cas présent, l'historien des lettres et des idées n'a pas, nous semble-t-il, fait suffisamment bénéficier son observation du contact avec l'économiste et le sociologue.

LES CONDITIONS SOCIALES

Écoles des monastères, écoles des cathédrales: telle est la classification courante, et certes parfaitement fondée, des centres intellectuels du XIIe siècle. Mais ce ne sont pas là deux régimes parallèles, contemporains d'origine, concurrents par accident sur un sol uniforme; ce sont deux institutions radicalement différentes dans leur esprit, dans leur formule, bientôt dans leur théologie.

Les écoles monastiques, fruit mûr de la société féodale (1), ne font que prolonger un éclat traditionnel, dans une civilisation où déjà les Communes accomplissent leur révolution, et ménagent autour de la cathédrale, au milieu de leur turbulence économique et sociale, de nouveaux foyers d'instruction : les écoles dites épiscopales. Les corporations universitaires — celles des clercs ou celles des ordres mendiants — ne feront, au XIIIe siècle, qu'amplifier et institutionnaliser le succès de ces écoles, dans les centres urbains épris de liberté et de progrès, tandis que les écoles monastiques achèveront de mourir de leur conservatisme. Aristote pourra trouver chaleureux accueil, là où, un siècle plus tôt, dans les écoles de Paris, Abélard avait introduit la raison. Les anneaux de la chaîne sont étroitement soudés : l' « émancipation » intellectuelle sera la ratification spirituelle de l'émancipation sociale.

(1) Pour la première période de ces écoles, cf. M. ROGER, *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, Paris, 1905, puis les monographies sur Alcuin en particulier. Quant à leur esprit, cf. M. L. W. LAISTNER, *Thought and Letters in western Europe a. D. 500 to 900*, London, 1931.

Quoique travaillé par la renaissance économique et par les premières effervescences des habitants des villes, le XIe siècle vit encore, dans son ensemble, sous le régime féodal : économie domaniale et contrat de fief. « Le grand commerce, en France, est une rareté : à la ville, comme à la campagne, le domaine du seigneur est le cadre habituel dans lequel est enfermée toute l'activité économique du pays. On produit et on consomme sur place, et les marchés mêmes n'attirent qu'une clientèle locale. Les villes ont perdu leur unité : elles sont faites de pièces juxtaposées, de groupes qui relèvent de seigneuries distinctes, laïques ou ecclésiastiques, et qui d'ordinaire, s'ils ne s'ignorent pas, vivent cependant chacun de sa vie propre coformément aux règles du droit domanial » (1).

Si le roi reste en principe le chef suprême de la hiérarchie féodale, son autorité avait cédé en fait depuis longtemps au pouvoir seigneurial, et la souveraineté s'était morcelée à l'infini. La complication croissante des rapports féodaux, loin d'assouplir le système, achevait de l'immobiliser, et le mouvement de concentration qui s'accomplissait se faisait à l'intérieur du régime, sans que les cadres sociaux s'ouvrent aux besoins nouveaux, à travers les cloisons étanches des seigneuries.

L'Église s'était trouvée bientôt engagée elle-même dans cette féodalité : évêques et abbés étaient devenus de véritables seigneurs. La vie intellectuelle, tout comme l'abbaye qui en est alors l'organisme, se trouvait ainsi affectée par le morcelage et la stagnation de l'institution.

Mais voici que l'horizon s'élargit et que les cadres se rompent. La reprise du trafic méditerranéen, l'essor du commerce continental, le défrichement intensif des terres, l'accroissement rapide de la population, les nouvelles techniques des artisans, la spécialisation du travail, modifient rapidement l'économie des campagnes et des villes. On déserte en masse les domaines du seigneur, chevalier ou abbé, pour former des agglomérations urbaines, où une élite va conquérir, doucement ou violemment, les « franchises » nécessaires à son travail, à sa richesse, à sa liberté, à sa

(1) A. LUCHAIRE. *Les Communes françaises à l'époque des Capétiens directs* Nouv. édit. par L. HALPHEN. Paris, 1911, p. VIII.

culture. Après avoir gémi sur le malheur des temps, sur l'indiscipline et le manque de respect des jeunes générations, après avoir essayé de la manière forte, la majorité des autorités traditionnelles comprennent qu'il est de leur propre intérêt de venir à composition et de faire les concessions opportunes à une transformation sociale qui s'annonce profonde et durable. Ainsi voit-on, dans la première moitié du XIIe siècle, « la puissance urbaine arriver à maturité » (1). Sous des variétés multiples de régime, selon les temps et les lieux, « les habitants des villes ont cessé, partout où ils l'ont mérité par leur esprit d'initiative et leur labeur, d'être englobés dans la masse des tenanciers dont les principes féodaux prévoient l'exploitation au profit des seigneurs. Ils forment désormais une classe distincte, à laquelle ceux-ci ont été contraints, par la force des choses, de reconnaître peu à peu, et dans des proportions qui varient à l'infini selon les régions et les cas, des libertés de plus en plus grandes » (2). C'est la révolution *communale*, effet de la révolution économique à travers l'Europe, des cités italiennes aux villes de la Flandre ou du pays mosan.

On peut prévoir quels déplacements géographiques des centres culturels vont suivre pareils mouvements sociaux, et il sera aisé d'observer le transfert des écoles et de leur attirail, des monastères aux centres urbains : leur prospérité suivra la prospérité de la « commune ». Mais ce n'est là que le signe extérieur de la transformation spirituelle. Car, en s'ouvrant aux classes nouvelles, école et culture vont changer d'esprit, en changeant de population. Esprit d'insatiable et audacieuse curiosité, y compris dans le domaine des disciplines sacrées, malgré la résistance des réformes monastiques; esprit d'indépendance, qui ouvre à l'étudiant, que la règle d'obéissance ne lie plus, les écoles du maître de son choix, et l'incite à la liberté des opinions en même temps qu'aux turbulences de la rue; esprit séculier, sinon laïc — car tous ces gens sont évidemment

(1) L. HALPHEN, *L'essor de l'Europe* (XIe-XIIe *siècles*). (Coll. *Peuples et Civilisations*, t. VI). Paris, 1932, p. 90. Nous suivons de près le chapitre où il décrit excellemment « la renaissance commerciale et industrielle », et « la révolution communale ».

(2) L. HALPHEN, loc. cit., p. 91.

des « clercs » —, qui laisse libre cours à leurs goûts littéraires et détache leur recherche scientifique d'une tutelle religieuse indiscrète; esprit de concurrence et d'association à la fois, car les maîtres seront sujets aux rivalités, aux jalousies, aux discussions passionnées sur la place publique, en même temps qu'ils sentiront peu à peu la nécessité de s'entendre pour tenir leurs droits et privilèges, y compris contre les « bourgeois » dont ils émanent. Nous sommes décidément sortis du monastère. L'école « épiscopale » reflète en son organisation et en son labeur tous les traits de la *commune*. Elle est proprement la création du XIIe siècle et de la société nouvelle. On l'a dit et observé de près pour les productions littéraires; peut-être ne l'a-t-on pas assez éprouvé pour ceux des « sept arts » qui commandent le travail scientifique, la culture philosophique, et, à travers elle, la méthode théologique. Ici comme toujours, les historiens de la philosophie ont perdu à ne pas connaître les « lettrés », plus sensibles que les spéculatifs aux échos du monde contemporain, — comme d'ailleurs les historiens des lettres n'ont point touché le fond de leur objet, faute de soupçonner les idées qui inspiraient et imprégnaient la prose ou la poésie de leurs héros.

Anselme et Abélard pourront certes être proclamés les créateurs de la méthode scolastique; mais entre Anselme et Abélard, un monde a passé : Anselme est la lumière de l'abbaye du Bec, en Normandie (1033-1109), Abélard est le maître séduisant et passionné des écoles de Paris, autour du cloître Notre-Dame (1079-1142). Leur théologie trouvera là, à son départ même, dans son contexte et dans son esprit, une divergence radicale (1).

(1) Après ce que nous venons de dire, il est aisé de voir combien vague et inconsistante, hors de sens historique, est l'observation de L. MAÎTRE, *Les écoles épiscopales et monastiques en Occident avant les Universités*. Deuxième édition, Paris, 1924, p. 94 : « S'il fallait assigner une cause nouvelle à cette seconde renaissance, nous pourrions signaler le grand épanouissement des ordres religieux. Il est indubitable que la rivalité qui s'établit entre les nouvelles communautés et les anciennes éveilla l'émulation et donna une forte impulsion aux études. Les supérieurs faisant plus que jamais la guerre aux religieux ignorants, chacun redoubla de zèle et d'ardeur pour la science ».

LES ÉCOLES ÉPISCOPALES

Guibert de Nogent raconte dans son autobiographie que, lorsqu'il commença ses études, vers 1060, « on ne rencontrait pour ainsi dire pas de maîtres de grammaire dans les bourgs; c'est à peine si on pouvait en trouver dans les grandes villes; encore leur science était-elle bien courte » (1). Par contre, lorsqu'il écrit ses *Gesta Dei per Francos*, c'est-à-dire au début du XIIe siècle, entre 1104 et 1112 (2), il déclare que « la grammaire fleurit de tous côtés et que le grand nombre des écoles la met à la portée des plus pauvres » (3).

Lus à la lumière du contexte économique et social que nous venons d'évoquer, ces menus propos de Guibert prennent tout leur sens et deviennent étonnamment suggestifs. L'on ne peut souhaiter témoignage plus candide et plus direct de la renaissance intellectuelle qui s'ébauche.

Il ne faudrait cependant pas le prendre trop à la lettre, et tourner en statistique copieuse l'impression enthousiaste qu'il traduit. Il est bien peu probable que chaque ville épiscopale ait été pourvue d'une école stable et régulière (4), et là même où les traces nous en sont fournies, il faudrait contrôler de près son extension, sa clientèle et sa valeur. La liste établie par exemple pour la France, par L. Maître, aurait besoin d'être à la fois étoffée et revisée (5). A voir

(1) GUIBERT DE NOGENT, *De vita sua*, lib. I, c. 4; P. L., 156, 844A : « Erat paulo ante id temporis, et adhuc partim sub meo tempore, tanta grammaticorum raritas, ut in oppidis pene nullus, in urbibus vix aliquis reperiri potuisset, et quos inveniri contigerat, eorum scientia tenuis erat, nec etiam moderni temporis clericulis vagantibus comparari poterat». G. classe son maître parmi ces ignorants : « Addiscere grammaticam grandaevus inceperat, tantoque circa eamdem artem magis rudis exstitit, quanto a tenero minus ebiberat. Tantae vero modestiae fuerat, ut quod deficiebat in litteris, suppleret honesto » (ibid.; cf. c. 5, col. 846 B).

Cf. G. MONOD, *Le moine Guibert et son temps* (1053-1124), Paris, 1905.

(2) Cf. MONOD, op. cit., p. 256, n. 1.

(3) GUIBERT DE NOGENT, *Gesta Dei per Francos*, praef. : « Cum enim passim videamus fervere grammaticam et quibusque vilissimis prae numerositate scolarum hanc patere noverimus disciplinam ». P. L., 156, 681.

(4) Quoi qu'en dise, sans preuve, l'*Histoire littéraire de la France*, t. IX, p. 32.

(5) L. MAÎTRE, *Les écoles épiscopales et monastiques en Occident avant les Universités* (768-1180). Deuxième édition. Paris, 1924, pp. 95-113.

l'insistance tenace et sévère avec laquelle l'Église, pendant toute la seconde moitié du XIIe siècle et jusqu'au grand concile de Latran de 1215, demandera aux évêques et prélats d'organiser et de soutenir des écoles, à constater la médiocrité des résultats obtenus jusqu'au moment où les Frères Prêcheurs prendront en main l'enseignement de la théologie (1), on peut présumer que l'admirable effervescence du début du XIIe siècle, si féconde fût-elle, s'exprima plus dans les élans d'une brillante élite que dans des institutions étendues et stabilisées.

On ne s'en étonnera pas si l'on considère l'organisation et la marche de ces écoles établies autour des cathédrales, tout entières en la dépendance du *scolasticus* du chapitre des chanoines. C'était l'un des appréciables bienfaits des réformes ecclésiastiques, locales ou généralisées, que la constitution en vie régulière et partiellement commune du clergé immédiatement attaché à l'évêque, à sa personne et à son administration. Depuis que la faveur impériale les avait soutenus et dotés, au IXe siècle, ces groupements de clercs, plus précisément de chanoines, avaient, à travers maintes péripéties, étendu leur pouvoir et élargi leur influence, — jusques et y compris le droit d'élection des évêques. Bénéficiant de l'animation des nouvelles agglomérations urbaines, tandis que les monastères s'étiolaient socialement et intellectuellement dans leur isolement rural, ces chapitres par leur position même, par leurs archives et leurs bibliothèques, par leur culture et leur maniement des affaires, fournirent spontanément les moyens de satisfaire aux exigences des nouvelles élites. Les « écoles du chapitre » se multiplièrent. Ainsi dès le XIe siècle, au temps de l'écolâtre Odon (1087-1092), brilla d'un éclat incomparable l'école de Tournai, qui fit de cette cité, dit le chroniqueur Hériman, une « seconde Athènes » (2).

(1) Cf. P. MANDONNET, *La crise scolaire au début du* XIIIe *siècle et la fondation de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, dans *Rev. d'Hist. Eccl.*, XV (1914), pp. 34-49.

(2) Cf. J. WARICHEZ, *L'ancien chapitre de Tournai. I. Les origines*, dans *Collationes Tornacenses*, XXVIII (1933), pp. 239-256. Et : *Les péripéties de la formation cléricale au diocèse de Tournai*, ibid., XXIV (1929), pp. 293-296; M. DE WULF, *Histoire de la philosophie en Belgique*, Bruxelles, 1910, pp. 24-32 : *L'école de Tournai.*

Mais il n'y avait pas toujours des Odon; et c'est l'un des traits de ces écoles capitulaires ou épiscopales, de dépendre exclusivement du maître du moment. Que vienne à mourir l'écolâtre éminent et célèbre, ou qu'il s'installe ailleurs, et très vite l'école tombe dans l'oubli. Dans les premières années du XIIe siècle, « c'est à Laon que s'est transporté le principal foyer des études sacrées; c'est là qu'est située la grande école de théologie, *divinitatis*, comme on disait alors... et des maîtres, comme Gilbert de la Porrée, ne croient rien faire de mieux pour couronner leurs études que de suivre les leçons de *Magister Anselmus*, le « maître des maîtres », comme l'appellent Marbode de Reims et Guibert de Nogent, le « restaurateur des études sacrées », d'après Innocent II. Nombre de futurs évêques ou de cardinaux, toutes les célébrités théologiques, même d'au delà des mers ou des monts, Ulric de Milan, Anselme de Pusterla, Guillaume de Corbeil ou de Cantorbéry, le bienheureux Vicelin, Robert de Hereford, Thietmar de Brême, Albéric de Reims, Lotulphe de Novare, Hugues de Reading, Matthieu d'Albano, Hugues Métel, etc., ont entendu Anselme de Laon, tout comme des générations précédentes s'étaient fait un devoir d'écouter Fulbert, Anselme du Bec ou Yves de Chartres » (1). Mais, que meure Anselme, en 1117, et son frère Raoul ne pourra maintenir l'éclat de l'École, même si son influence doctrinale, continue de se fait sentir (2).

C'est que Paris attire de plus en plus les étudiants, déjà avec Guillaume de Champeaux (1103-1108 à l'école épiscopale, 1108-1113 à Saint-Victor), et surtout avec Abélard. L'activité même de ce dernier et ses pérégrinations apportent une intéressante confirmation au fait que nous signalons. Qu'il enseigne à Melun, à Corbeil, à Paris, ou bien dans des

Le mot d'HÉRIMAN se trouve dans son *Liber de restauratione monasterii S. Martini Tornacensis*, cap. 1, dans les *Mon. Germ. Hist., SS*, t. XIV, p. 274 (et dans P. L., 180).

(1) J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du* XIIe *siècle*. Paris, 1914, p. 93, résumant son étude : *The Sentences of Anselm of Laon and their place in the codification of theology during the XIIth century*, dans *The Irish theol. Quart.*, VI (1911), p. 427-428 (sources indiquées).

(2) Cf. F. BLIEMETZRIEDER, *Autour de l'œuvre théologique d'Anselme de Laon*, dans *Rech. de théol. anc. méd.*, I (1929), pp. 435-483, et autres travaux, ibid., V (1933), pp. 275-291; H. WEISWEILER, *Le recueil des sentences « Deus de cuius principio et fine tacetur » et son remaniement*, Ibid., V (1933), pp. 245-274.

lieux presque inhabités, comme à Maisoncelle, près de Provins, ou au Paraclet, près de Nogent-sur-Seine, ses disciples le suivent pour l'entendre, aussi nombreux à la campagne qu'à la ville (1). Il transporte, pour ainsi dire, son école avec lui, ce qui montre bien que le maître est toute l'école. « En 1100, l'école suit le maître, dit Ch. H. Haskins; à partir de 1200, c'est le maître qui suivra son école » (2).

Ainsi voit-on un certain nombre d'écoles épiscopales jeter quelque éclat, juste le temps où un professeur de renom y enseigne. En France, Angers acquiert la célébrité avec Geoffroy Babion et Ulger (3), Reims avec Albéric, Auxerre avec Gilbert l'Universel (4), Bourges avec Joscelin de Vierzy; l'école de Laon, découronnée par la mort d'Anselme, retrouve un peu de vie sous Gautier de Mortagne; mais celle de Tournai ne retrouvera célébrité que par ceux de ses clercs qui, comme ledit Gautier ou Simon de Tournai, iront chercher en d'autres écoles la science et la gloire (5).

Parmi les églises d'Angleterre, Canterbury présente dans sa communauté cathédrale, au temps de l'archevêque Théobald (1138-1161) et de son fameux secrétaire Jean de Salisbury, le centre le plus actif de culture, dont témoignera à travers les siècles sa magnifique bibliothèque (6). Durham aussi pourra être fière de sa bibliothèque, où figurèrent Virgile, Ovide, Lucain, Juvénal et Horace, et son évêque

(1) Abélard, *Hist. cal.*, c. 1-8; P. L., 178, 116-126, 159. « Quasi hamum quemdam fabricavi quo illos philosophico sapore inescatos ad verae philosophiae lectionem illos attraherem ». Ibid., col. 139A.

(2) Ch. H. Haskins, *The Renaissance of the twelfth century*. Cambridge, 1927, p. 368.

(3) A. Parrot, *Notice sur l'école épiscopale et l'université d'Angers au moyen âge*, dans *Mémoires lus à la Sorbonne*, 1865-1866, pp. 897-914, et *Hist. de l'éc. épisc. et de l'univ. d'Angers*, dans *Mém. soc. acad. Maine-et-Loire*, XVII (1865), 194 pp.; P. Rangeard, *Histoire de l'Université d'Angers*, Angers, 1868.

(4) W. B. Aspinwall, *Les écoles épiscopales et monastiques de l'ancienne province ecclésiastique de Sens du VI*^e^ *au XII*^e^ *siècle*. Paris, 1904.

(5) Cf. M. De Wulf, loc. cit.; J. Warichez, *Les* Disputationes *de Simon de Tournai*, Louvain, « Spicilegium Lovaniense », 1932; Introd., pp. IX-XLI.

(6) On sait que M. R. James en a reconstitué le contenu d'âge en âge : *The ancient libraries of Canterbury and Dover*, Cambridge, 1903. Voir aussi M. Beazley, *History of the chapter library of Canterbury cathedral*, dans *Transactions of the bibliographical Society*, London, VIII (1904-1906), pp. 113-185.

L'un des moyens les plus attrayants pour dépister les centres de renouveau intellectuel et leur direction, serait de retrouver les catalogues des bibliothèques

Geoffroy s'honore de la faveur accordée au moine-poète Laurent de Durham († 1154). Le *Bellum Troianum* de Joseph d'Exeter, aux temps de l'évêque Robert Warelwast (1155-1160) peut compter parmi les pièces les plus représentatives de la poésie latine à cette époque (1).

En Espagne, c'est à Tolède, autour de l'archevêque Raymond (1125-1151) que sont entreprises les traductions des œuvres scientifiques et philosophiques arrivant en Occident par l'intermédiaire des Arabes; et plusieurs futurs maîtres d'Oxford iront acquérir là l'un des traits typiques de leur formation scientifique (2). C'est là aussi que Pierre le Vénérable, au cours de son voyage en Espagne (1141) trouva des traducteurs pour entreprendre une lutte doctrinale contre les livres de l'Islam.

De cette instabilité et de ces éclipses toujours menaçantes, nous avons alors plusieurs exemples décisifs. En Italie, les prélats tout occupés des conflits municipaux et de la grande lutte impériale (guelfes et gibelins), négligeront gravement l'entretien de leurs écoles (3); l'archevêque de Milan, Chrysolanus, qui disputera théologie avec les Grecs à Constantinople, vers 1112, restera un cas isolé (4). Et de même dans les pays germaniques où, malgré le souvenir des anciennes abbayes et la valeur personnelle de plusieurs maîtres, les institutions demeurèrent inertes. Dans le pays de Meuse, l'école de Liége, qui aurait pu hériter du prestige des écoles monastiques de la région, et qui n'avait pas été sans éclat à la fin du XIe siècle (le premier historien des Tchèques, Cosmas de Prague, y suit les cours entre 1075

où s'inscrit si efficacement l'amour des livres. Cf., en dehors des recueils entrepris par G. BECKER et P. LEHMANN pour tout le moyen âge, J. STUART BEDDIE, *Libraries in the XIIth century, their catalogues and contents*, dans *Anniversary Essays. Ch. H. Haskins*, 1929, pp. 1-24.

(1) Cf. E. F. JACOB, *Some aspects of classical influence in mediaeval England*, dans *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1930-1931, Leipzig, 1932, pp. 1-27; W. B. SEDGWICK, *The* Bellum Troianum *of Joseph of Exeter*, dans *Speculum*, V (1930), pp. 49 sq.

(2) CH. H. HASKINS, *Studies in the history of mediaeval science*. Cambridge, 1924; ch. VI : *The introduction of arabic science into England*, pp. 113-129.

(3) G. MANACORDA. *Storia della scuola in Italia*. Vol. I. *Il medio evo*. Parte I. *Storia del diritto scolastico*. Parte II. *Storia interna della scuola mediaevale italiana*. Milano, 1914; 2 vol.

(4) CH. H. HASKINS, *Studies in mediaeval culture*. Oxford, 1929; *Chrysolanus of Milan*, pp. 163-165.

et 1084), n'émergera guère au cours du XIIe siècle (1).

Autre caractère des écoles épiscopales, dû également au prestige variable de hautes personnalités et à l'orientation particulière que les professeurs, selon leur gré et compétence, donnaient à leurs études : elles se spécialisent par moments, plus ou moins, dans l'une ou l'autre branche de l'enseignement, où elles acquièrent alors maîtrise et réputation. Sans doute l'inorganisation des programmes est-elle à l'origine de ces variations; du moins le champ se trouve libre pour les curiosités et les initiatives individuelles, dans le cadre très général des disciplines traditionnelles : les sept arts et la doctrine sacrée.

Ainsi les écoles épiscopales allaient-elles échapper par là encore aux uniformités, aux routines et aux obligations un peu étroites des anciennes écoles monastiques, qui, par devoir d'état fort légitime, et au service d'étudiants consacrés avant tout au « service divin », ne s'intéressaient que de loin et souvent non sans défiance aux disciplines séculières des sept arts. Le recrutement des écoles nouvelles — maîtres et élèves — dans les « communes » émancipées, était tout différent, et dans son origine et dans ses intentions culturelles. L'encyclopédie des maîtres du XIIe siècle restera certes théologique; mais les sciences humaines et les arts libéraux y auront déjà — et plus qu'on le dit communément (2) — leur autonomie, en ce sens du moins qu'on s'attachera avec complaisance, parfois avec passion, à leur objet propre et à leurs exigences élémentaires de méthode.

Sans nous arrêter aucunement à décrire les activités variées des écoles, dressons-en rapidement la carte, pour évoquer les divers cycles de leur labeur spécialisé. Dans les premières décades du siècle, Angers, Meung-sur-Loire, Orléans, Tours sont des centres de culture poétique; c'est

(1) M. De Wulf, *Histoire de la philosophie en Belgique*. Bruxelles, 1910, pp. 14-23.

(2) A cause de préjugés de toutes sortes; et aussi parce qu'on n'a pas distingué les écoles épiscopales des écoles monastiques. « It is a grave mistake to identify practically all advanced medieval learning with theology... We stultify ourselves when we carry generalizations about the learning of the Middle Ages to such an absurd degree ». L. J. Paetow, *The battle of the seven arts*, University of California, 1914, pp. 19-20.

à Tours, semble-t-il, que Matthieu de Vendôme, auteur d'un art poétique célèbre, fit ses premières études sous la direction de Bernard Silvestris (1); et l'archevêque de Tours s'appelait alors Hildebert de Lavardin († 1134), un Pétrarque au XII[e] siècle. A partir de 1140, Orléans, où ledit Matthieu de Vendôme composa son *Ars poetica*, l'emportera et deviendra le lieu par excellence des deux premières disciplines du *trivium*, les disciplines littéraires : la grammaire et la rhétorique, — jusqu'à ce que, au XIII[e] siècle, son école de droit lui ajoute une gloire nouvelle (2). C'est en effet un lieu commun dans les chroniques littéraires et les formulaires poétiques du temps, que l'éloge d'Orléans et des facilités qu'on y trouve pour l'étude des « auctores », c'est-à-dire, dans le langage du XII[e] siècle, des anciens poètes classiques latins (3). Vers 1200, Alexandre Neckham donnera à son enthousiasme une forme digne des plus nobles clichés du « classicisme » :

> Non se Parnassus tibi conferat, Aurelianis,
> Parnassi vertex cedet uterque tibi.
> Carmina Pieridum, multo vigilata labore,
> Exponi nulla certius urbe reor (4).

Cet humanisme orléanais tranchera sur l'orientation spéculative que prendra très tôt à Paris l'étude de la grammaire, et qui finira par l'emporter, dans le premier tiers du XIII[e] siècle, submergeant presque complètement les « belles lettres » sous la dialectique (5).

Une autre spécialité envahissante menaçait d'ailleurs l'humanisme : l'*ars dictaminis*, discipline médiocre qui n'était qu'un déchet de la rhétorique classique, qu'il ramenait

(1) Cf. E. FARAL, *Les arts poétiques du* XII[e] *et du* XIII[e] *siècle*. Paris, 1923, pp. 1-14.

(2) L. DELISLE, *Les écoles d'Orléans au* XII[e] *et au* XIII[e] *siècle*, dans *Annuaire-bulletin de la Société de l'Histoire de France*, VII (1869), pp. 139-154.

(3) Cf. L. J. PAETOW, loc. cit., p. 37.

(4) ALEXANDRE NECKHAM, *De naturis rerum*, v. 607-610 (éd. Wright, dans Rolls Series, London, 1863, p. 454).

(5) Sur la décadence d'Orléans, cf. les lettres citées en témoignage dans C. H. HASKINS, *Studies in mediaeval culture*, Oxford, 1929, p. 26, n. 5; p. 186. Sur la dissension entre humanistes et logiciens, cf. L. J. PAETOW, *The Battle of the seven arts. A french poem by Henri d'Andeli, trouvère of the thriteenth century*, University of California, 1914.

à des formulaires stéréotypés pour rédaction de lettres et de documents officiels. Orléans « nourrissait ainsi une vipère dans son sein » (1). Du moins ses écoles mériteront-elles d'être mises en parallèle, au XIII[e] siècle, avec celles de Bologne, qui, elles, avaient, depuis la fin du XI[e] siècle, produit en quantité des *artes* ou *summae dictaminis* (2).

A Bologne du reste, cet art, qui ailleurs s'ouvrait encore aux préceptes, divisions et techniques de l'ancienne rhétorique, allait devenir avec Boncompagno (c. 1165-c. 1240) de plus en plus formaliste pour servir de plus près les juristes. Bologne en effet fut pendant tout ce temps la grande école de droit (droit romain et droit canon) de l'Europe, toute illuminée par la mémoire d'Irnerius (commença à enseigner le droit vers 1088); et à ce point de vue, comme l'a dit Rashdall, l'œuvre de l'école de Bologne représente la plus brillante réussite de la vie intellectuelle de l'Europe médiévale (3).

Une même spécialisation caractéristique, mais alors dans le domaine de la médecine, assurera la gloire des écoles de Montpellier et de Salerne (celle-ci plutôt au XI[e] siècle), — au point que nous ne voyons plus assez le travail sérieux qui pouvait s'accomplir en d'autres branches. Ainsi plusieurs maîtres en divinité de Bologne ne furent certes pas sans mérite (4).

(1) L. J. PAETOW, loc. cit., p. 24.

(2) C. H. HASKINS, loc. cit., ch. IX : *The early* artes dictandi *in Italy*, pp. 170-192; A. BÜTOW, *Die Entwicklung der mittelalterlichen Briefsteller bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts, mit besonderer Berücksichtigung der Theorien der* Ars dictandi, Greifswald, 1908. Pour la rhétorique en général, C. S. BALDWIN, *Medieval rhetoric and poetic*, New-York, 1928.

(3) L. CHIAPPELLI, *Lo studio bolognese nelle sue origine e nei suoi rapporti colla scienza pre-Irneriana*, Pistoia, 1888; H. FITTING, *Die Anfänge der Rechtsschule zu Bologna*, Berlin, 1888, trad. franç. par P. LESEUR, Paris, 1888; E. BESTA, *L'opera d'Irnerio : contributo alla storia del diritto romano*, Torino, 1896; A. GAUDENZI, *Lo studio bolognese nei primi due secoli della sua esistenza*, Bologna, 1901. — *Chartularium studii bononiensis : Documenti per la storia dell' Università di Bologna dalle origini fino al secolo XV*. Édit. L. NORDI et E. ORIOLI. Vol. I-VIII; Bologna, 1909-1927; Card. Fr. EHRLE, *I piu antichi statuti della facoltà teologica dell' Università di Bologna, pubblicati per la prima volta*. (*Univ. Bonon. Monumenta*, Vol. I). Bologna, 1932; avec une longue introduction.

(4) Et vice versa, ne faut-il point, pour exalter Bologne, oublier les œuvres et les succès d'autres écoles de droit, comme l'a fait Savigny, et beaucoup à sa suite.

In morbis sanat medici virtute Salernum
Aegros. In causis Bononia legibus armat
Nudos. Parisius dispensat in artibus illos
Panes, unde cibat robustos. Aurelianis
Educat in cunis autorum lacte tenellos.

Chartres n'est pas nommée dans ces vers de Geoffroy de Vinsauf (*Poetria nova*, v. 1008-1012) (1). Sans doute sa gloire était-elle déjà diminuée alors. Peut-être aussi était-ce parce que les poètes ignorent les travaux des savants... Chartres fut en effet, entre toutes les écoles du XIIe siècle, la cité du *quadrivium*, c'est-à-dire du cycle des « arts » (arithmétique, acoustique, géométrie, astronomie) répondant en gros à ce que nous appellerions la culture scientifique, plus précisément mathématique (2). L'Espagne, il est vrai, avait été, elle aussi, largement ouverte à la science arabe; mais Chartres présente un spécial effort d'élaboration, dans lequel mathématique et philosophie platonicienne — selon leur conjonction connaturelle d'ailleurs — concourent à constituer un véritable « système du monde ». Bernard de Chartres, chancelier de 1119 à 1126, « perfectissimus inter Platonicos saeculi nostri », dit Jean de Salisbury, lui-même une des gloires de Chartres, est déjà un exemplaire éminent de l'esprit chartrain, qu'incarneront ensuite ses élèves Guillaume de Conches, Richard l'Évêque, Thierry de Chartres surtout. Ce dernier, chancelier de 1141 à 1150 environ, manifeste excellemment, avec son *Eptateuchon* (manuel des sept arts), que son école tend à l'universalité de

(1) Édition d'E. FARAL, dans *Les arts poétiques*..., p. 228. La *Poetria*, dédiée à Innocent III, a été composée entre 1208 et 1213. Cf. ibid., pp. 28-33.
Matthieu de Vendôme écrivait déjà : « Parisius logicam sibi iactitet, Aurelianis auctores, elegos Vindocinense [Vendôme] solum ». (Recueil épistolaire, édité par WATTENBACH dans les *Sitzungsberichte der philos.-philol. u. hist. Cl. der Ak. d. Wiss.* de Munich, t. II, 1872, p. 571). Et l'on cite aussi le sermon d'Hélinand aux étudiants de Toulouse en 1229 : « Ecce quaerunt clerici Parisiis artes liberales, Aurelianis auctores, Bononiae codices, Salerni pyxides, Toleti daemones [la nécromancie], et nusquam mores » (Cf. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, II, p. 727).

(2) Comme nous le verrons, ce seraient, en langage moderne, les sciences de la nature (*res*) en face des sciences de l'esprit (*verba*). Pour l'étude de la médecine, Chartres connaît déjà l'*Isagoge* sur l'*Ars parva* de GALIEN, par HONAIN IBN ISHAK (Johannitius). Cf. G. BERGSTRÆSSER, *Hunain ibn Ishâk u. seine Schule. Sprach-literargeschichtl. Untersuchungen z. d. arab. Hippokrates- u. Galenübersetzungen*, Leiden, 1913.

la culture, au delà de ses inclinations spéciales. Les *Catégories* d'Aristote y sont commentées comme le *Timée* de Platon; Jean de Salisbury est un beau type d'humaniste; et le nom de Gilbert de la Porrée à lui seul suffirait à sa réputation théologique (1).

Mais cet éclat ne dura qu'une cinquantaine d'années; dès la seconde moitié du XIIe siècle, assez brusquement, Chartres s'estompe, puis s'efface devant les écoles de Paris, qui, depuis quelques décades déjà, étaient le lieu d'une efflorescence vraiment extraordinaire par son ampleur et par la multiplicité de ses objets. Sans doute la concurrence avec Orléans, sur le terrain de la grammaire, décèlera, à Paris le prestige croissant de la dialectique, qui tend à éliminer la culture littéraire au profit d'une grammaire spéculative : ce seront, en vérité, les méthodes et les techniques universalisées de la logique qui susciteront la curiosité des jeunes générations et assureront à la capitale de l'Ile de France sa vogue intellectuelle. Aristote est déjà chez lui à Paris, avant 1150, avec sa *Logica vetus*, et Boèce y fournit, en doses assimilables,les catégories conceptuelles et verbales qui seront le premier fond de la scolastique (2).

Mais, là non plus, il ne faut exagérer la spécialisation. Rand a protesté à juste titre contre le soi-disant oubli des classiques (3). Ont joué d'ailleurs inconsciemment, dans cette interprétation du rôle exorbitant de la logique à Paris, un cliché trop répandu et une classification trop facile, qui enferment l'humanisme dans la prolifération littéraire et traitent comme quantités disparates, dans le goût renaissant de l'Antiquité, l'analyse rationnelle de l'esprit et le culte

(1) A. Clerval, *Les écoles de Chartres au Moyen Age*, Chartres, 1895; R. L. Poole, *The Masters of the schools at Paris and Chartres in John of Salisbury's time*, dans *Engl. Hist. Rev.*, XXXV (1920), pp. 321-342; Ch. H. Haskins, *Some twelfth-century writers on astronomy : The School of Chartres*, dans *Studies in the history of mediaeval science*, Cambridge, 1924, pp. 88-92.

(2) Cf. E. K. Rand, *The Founders of the Middle Ages*, Cambridge, 1928; ch. V : *Boethius, the first of the scholastics.*

(3) *A friend of the classics in the times of St. Thomas Aquinas*, dans *Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930; t. II, pp. 261-275. R. fait ainsi des réserves sur l'appréciation portée par L. J. Paetow, *The arts course at medieval universities with special reference to grammar and rhetoric*, Urbana, 1910, ch. I : *The neglect of the classics at ancient mediaeval universities*. Cf. aussi Rand, *The classics in the thirteenth century*, dans *Speculum*, IV (1929), pp. 249-269.

esthétique de la forme (1). Abélard, grammairien, logicien, fut aussi poète, et non point négligeable (2); et c'est selon toute son ampleur que s'applique le thème fameux du *De translatione studii* (3) : les chroniqueurs qui s'en transmettent la formule, depuis le Moine de Saint-Gall (884-887) jusqu'à Vincent de Beauvais (1250) sont plus clairvoyants que nos modernes historiens : Paris a reçu l'héritage d'Athènes : « ...Qui et sapientiae studium de Roma Parisius transtulit, quod illuc quondam e Graecia translatum fuerat a Romanis » (4).

En tout cas, la dialectique va être à Paris l'introductrice de la philosophie, science du monde et des réalités, et non plus seulement science des mots et discipline du syllogisme. Après la *vetus logica*, c'est la *logica nova* (dès avant 1150), puis la physique, puis la métaphysique, puis les sciences naturelles, qu'Aristote va amener avec lui, reconstituant dans les écoles parisiennes le capital de la pensée et de la science grecques. Le XIIIe siècle sera enfin le grand siècle de Paris.

Les théologiens, d'abord méfiants, s'empareront à leur tour de cette dialectique comme d'un instrument rationnel perfectionné, et transformeront les allégories scripturaires de la vieille *doctrina sacra* en une discipline digne du nom de « science » (5). Pour voir se consommer cette audace, il faut aller jusqu'à saint Thomas; dès le tiers du XIIe siècle, Abélard en a cependant posé les principes, et, vaincu dans sa personne par saint Bernard, il reste, dans sa méthode, irrépressiblement victorieux.

Lorsque, en l'an 1200, le roi de France reconnaîtra officiellement les droits et privilèges de l'*Universitas magistrorum et scholarium Parisius studentium* (6), la charte de la première Université européenne ne sera que la ratification

(1) Cf. E. Gilson, *Humanisme médiéval et Renaissance*, dans *Les idées et les lettres*, Paris, 1932, pp. 171-196.

(2) Ch. H. Haskins, *The Renaissance of the twelfth century*, Cambridge, 1927, pp. 167-168. Et Dreves, *Petri Abaelardi Hymnarius Paraclitensis*, Paris, 1891.

(3) Cf. E. Gilson, loc. cit., pp. 182-186.

(4) Vincent de Beauvais, *Spec. hist.*, lib. XXIII, c. 173.

(5) Cf. M. D. Chenu, *La théologie comme science au* XIIIe *siècle*, dans *Arch. hist. doctr. litt. du m. â.*, II (1927), pp. 31-71.

(6) *Chart. Univ. Paris*, I, pp. 59-61. La formule est un peu postérieure; mais le « consortium » des maîtres est explicitement enregistré auparavant. Cf. ibid., p. IX.

institutionnelle et la stabilisation administrative d'une vie intellectuelle séculaire dans la vieille école épiscopale de Paris (1).

Avec ce prestige, bientôt unique, de la capitale de l'Ile de France, de la « France », comme on disait alors, nous sommes à même de décrire le troisième trait des écoles épiscopales : leur centralisation progressive. Et ainsi se localise la « renaissance » du XII[e] siècle (2).

Comme nous l'avons vu, la poussée originelle est générale et si l'essor culturel est variable dans ses objets, son intensité et sa stabilité, on peut cependant y voir un phénomène social et intellectuel de l'Europe civilisée. Mais, très tôt, la région entre Seine et Loire, la « France », sinon Paris, exercent leur séduction. Dès 1087, Robert d'Arbrissel, à la recherche des lettres qui semblent le fuir, quitte la Bretagne et vient en France parce que la France est déjà célèbre par ses écoles (3). Orléans, « capitale poétique de la France pendant tout le XII[e] siècle » (E. Faral), Meung, Melun, Laon, Chartres, Paris, forment en effet un groupe à l'activité intellectuelle duquel rien ne saurait être comparé alors en Occident. Bientôt c'est Paris qui attire le plus maîtres et étudiants; la plupart des professeurs en renom y ont étudié ou cherchent à y enseigner. En même temps qu'Abélard ou après lui, ce sont Adam du Petit-Pont, Thierry de Chartres,

(1) Sur l'école de Paris au XII[e] siècle, C. THUROT, *De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris au moyen âge*, Paris, 1850 (peu de choses sur le XII[e] s.); PAGUELLE DE FOLLENAY, *Notice historique sur l'école épiscopale de Notre-Dame de Paris*, Paris, 1878; L. HALPHEN, *Les débuts de l'université de Paris*, dans *Studi medievali*, II (1929), pp. 134-139. Surtout : DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, Paris, 1889, Introduction.

(2) E. FARAL, *La littérature latine du moyen âge*. (Leçon d'ouverture, Collège de France, 1925), Paris, 1925, p. 22-23 : « Retracer l'histoire de l'organisation scolaire en France depuis l'époque de Charlemagne, c'est découvrir un grand fait : la coïncidence des provinces où se localisent, pendant le siècle des débuts [XII[e]], toutes les œuvres ou à peu près de notre littérature en langue vulgaire, et des provinces où fleurirent les premières grandes écoles de poésie latine ».

(3) *Vita B. Roberti*, par BAUDRY DE DOL, dans *Acta Sanctorum*, 25 février, p. 604C: « Fugientes litteras per orbem persequi videbatur... Perambulabat regiones et provincias irrequietus, et in litterarum studiis non poterat non esse sollicitus. Et quoniam Francia tum florebat in scholaribus emolumentis copiosior, fines paternos, tanquam exul et fugitivus, exivit; Franciam adiit, et urbem, quae Parisius dicitur, intravit ».

Gilbert de la Porrée, Robert Pulleyn, Robert de Melun, Simon de Poissy, Pierre Lombard, Maurice de Sully. Les uns sont anglais, comme Adam du Petit-Pont, Robert Pulleyn et Robert de Melun; d'autres italiens, comme Pierre Lombard; d'autres, comme Thierry de Chartres et Gilbert, attirés par Paris, ont quitté Chartres, alors cependant florissante. Les étudiants arrivent, eux aussi, non seulement de toutes les parties de la France, mais encore d'Allemagne, d'Angleterre, d'Espagne, d'Italie. Hugues de Saint-Victor vient de Saxe, et Jean de Salisbury d'Angleterre. Des princes d'Allemagne, des sénateurs et des consuls romains écrivent au roi de France, Louis VII (1137-1180), pour lui recommander des jeunes gens qui se rendent à Paris pour leurs études (1). L'exil est même devenu si ordinaire qu'on le déclare nécessaire à qui veut acquérir la science (2).

D'où, dès avant 1150, ce caractère international qui sera un trait essentiel des écoles de Paris, et dont nous avons aujourd'hui quelque peine à imaginer l'ampleur et la fécondité (3). Paris, cette Florence de la renaissance du XII[e] siècle, était ce que ne pourra plus être la Florence du XV[e], un organisme de Chrétienté. Ce ne sont pas clichés littéraires que les éloges de style qui qualifient l'Université de Paris au moyen âge, et dont la bulle *Parens scientiarum* de Gré-

(1) DENIFLE-CHATELAIN, *Chart. Univ. Paris*, I, p. 37, 38, 39. Pierre Pireleoni, type de haute noblesse romaine, le futur antipape Anaclet II (élu en 1130) était venu achever ses études à Paris. Cf. Chronique de Morigny, liv. II; P. L., 180, 158A. — Foulque de Deuil, dans sa lettre à Abélard, atteste la présence de jeunes « romains » dans l'auditoire de maître Pierre; P. L., 178, 371C. Maître Gui de Castello (Città-di-Castello), le futur Célestin II (élu pape en 1143), avait été élève d'Abélard; P. L., 182, 358, n. 506. (Cf. une note de Dom WILMART, *Les livres légués par Célestin II à Città-di-Castello*, dans *Rev. Bén.*, XXXV (1923), p. 100, n. 2). De même un certain Adam, chanoine de Latran, avant 1135, qui apostasia, était « de scholis mag. Abailardi egressus », d'après Geroch de Reichersberg, *Epist. ad collegium Cardinalium*, P. L., 193, 576D.

(2) JEAN DE SALISBURY, *Policr.*, VII, 13, rapporte les vers dans lesquels Bernard de Chartres énumérait les conditions du savoir, « claves discendi » :

Mens humilis, studium quaerendi, vita quieta,
Scrutinium tacitum, paupertas, *terra aliena*.

Hugues de Saint-Victor commente longuement ces propos, *Erud. Didasc.*, III, 13-20; P. L., 176, 773 ss.

(3) Cf. J. BONNEROT, *L'ancienne Université de Paris, centre international d'études*, dans le *Bulletin of the Internat. Comm. of Hist. Sc.*, I (1928), pp. 659-681. Le travail d'A. BUDINSKY, *Die Universität Paris und die Fremden an derselben im Mittelalter*, Berlin, 1876, serait à refaire à neuf.

goire IX est le prototype et la sanction officielle (1); c'est, pourrait-on dire, l'expression d'une institution de nature dans la chrétienté médiévale. Les contemporains l'énonçaient à merveille lorsqu'ils disaient: « Les Italiens ont la Papauté, les Germains l'Empire; les Français ont l'Enseignement » (2).

Dès ce début du XIIe siècle, nous sommes évidemment déjà loin, à Paris, de l'état primitif et de l'appareil sommaire d'une école épiscopale, où un chanoine groupe autour d'une chaire unique un modeste auditoire de clercs : « artistes », théologiens, décrétistes, forment sans doute déjà une collectivité à l'organisme assez différencié.

Le premier épisode de la carrière tumultueuse d'Abélard nous éclaire sur cette situation : vers 1105-1108, pour avoir la liberté de combattre à son gré les théories réalistes de son ancien maître, l'archidiacre Guillaume de Champeaux, alors la gloire de l'école du cloître Notre-Dame, le jeune professeur va s'installer hors Paris (entendez hors de l'Ile) sur la montagne Sainte-Geneviève (3), et proprement dans le cloître de l'abbaye (4), échappant ainsi à la juridiction épiscopale. On connaît assez la suite de cette histoire, et aussi le témoignage fameux de Jean de Salisbury, qui arrivant à Paris (en 1136) se rend à l'école d'Abélard, « ad Peripateticum Palatinum qui tunc in monte sancte Genovefe clarus doctor et admirabilis omnibus presidebat » (5). Après le départ d'Abélard, Jean suit pendant deux ans encore, sur la montagne, « in monte », les cours d'Albéric et de Robert de Melun : c'est donc que la montagne est devenue déjà un lieu scolaire à l'usage des dialecticiens (6). Le même Jean de Salisbury nous fait connaître que la théologie elle-même

(1) *Chart. Univ. Paris*, I, p. 136.

(2) Le mot, dans sa littéralité, est de JOURDAIN D'OSNABRÜCK dans son *Tractatus de translatione Imperii* ou *de praerogativa Romani Imperii* (entre 1256-1273).

(3) « Extra civitatem in monte S. Genovefae scholarum nostrarum castra posui ». *Hist. calamitatum*, c. 2; P. L., 178, 120C.

(4) « In claustro S. Genovefae schola publica utebatur ». *Vita S. Goswini*, dans *Recueil des historiens des Gaules*, t. XIV, p. 442.

(5) JEAN DE SALISBURY, *Metalogicon*, II, 10; éd. Webb, p. 78.

(6) ID. : « Deinde post discessum ejus, qui michi preproperus visus est, adhesi magistro Alberico... Sic ferme toto biennio conversatus in monte, artis hujus [dialectice] preceptoribus usus sum Alberico et magistro Rodberto Meludensi ». Ibid.

y était enseignée, et hors de Sainte-Geneviève : Arnauld de Brescia enseigne à Saint-Hilaire, qui se trouvait sous la juridiction de l'abbaye du Saint-Marcel (1).

Ce premier essor, où nous voyons l'école cathédrale de Paris ainsi flanquée, sur la rive gauche, d'un autre groupe de chaires, ne devait pas se stabiliser encore. En 1147-1148, dans la réforme du monastère de Sainte-Geneviève, accomplie sous l'influence d'Eugène III, des chanoines réguliers remplacèrent les chanoines séculiers, et il ne resta plus, hors de l'Ile, que les écoles claustrales de théologie de Sainte-Geneviève et de Saint-Victor (2). Le centre des écoles demeura donc l'Ile Notre-Dame, et les artistes restèrent les uns sur le Petit Pont, les autres ailleurs, sous la juridiction du chancelier épiscopal. Ce n'est qu'après 1200 que reprendra le mouvement de « colonisation scolaire » (3), qui devait gagner peu à peu les clos et vignobles du coteau. Le clos Mauvoisin, cédé en 1202 par Mathieu de Montmorency à l'abbé de Sainte-Geneviève, sera le premier loti « ad hostisias faciendas » (4), et les « artistes » s'y installeront bientôt (rue de Garlande, rue du Fouarre), conquérant ainsi leur indépendance hors des prises du chancelier de Notre-Dame, de ses routines administratives et de ses étroitesses intellectuelles. Ainsi l' « université » sortira-t-elle des murs trop étroits de l'école épiscopale. Mais, au XIIe siècle c'est encore l'Ile qui mérite l'éloge de Guy de Bazoches, dans sa description savoureuse et solennelle de Paris :

(1) ID. : « Parisius manens in monte S. Genovefae divinas litteras scolaribus exponebat apud S. Hilarium, ubi jam dictus Petrus (Abaelardus) hospitatus fuerat. Sed auditores non habuit nisi pauperes et qui ostiatim elemosinas publice mendicabant ». *Hist. pontificalis*, dans *Mon. Germ.*, XX (1868), p. 537 (et dans édit. R. L. POOLE, Oxford, 1927). Sur Arnauld de Brescia, cf. G. W. GREENAWAY, *Arnold of Brescia*, Cambridge, 1931.

(2) D'ailleurs non sans maîtres notables et réputés, tel GUILLAUME DE MONTIBUS, prieur de Sainte-Geneviève (cf. WRIGHT, *Biograph. brit. litt.*, II, p. 463), puis chancelier de Lincoln. Cf. M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. II, Freiburg, 1911, pp. 489-491. — Sur l'abbaye et l'école, cf. P. FÉRET, *L'abbaye de Sainte-Geneviève et la congrégation de France*, 2 vol., Paris, 1883; GIARD, *Étude sur l'histoire de l'abbaye de Sainte-Geneviève de Paris jusqu'à la fin du* XIIIe *siècle*, dans *Mémoires de la Société de l'histoire de Paris*, XXX (1903), pp. 41-126.

(3) Selon le mot de STEPHEN D'IRSAY, *Histoire des Universités*, t. I, Paris, 1933; ch. 3.

(4) *Chart. Univ. Paris*, t. I, n. 2, p. 61.

« ... In ejus insule sinu precelsa palatii regalis altitudo consurgit, que totius urbibus capitibus humero minatur audaci... In hac insula regale sibi solium ab antiquo filosofia collocavit... In hac insula perpetuam sibi mansionem septem pepigere sorores, artes videlicet liberales... decreta leguntur et leges. Hic fons doctrine salutaris exuberat... » (1).

Nous avons fait allusion à l'école claustrale de Saint-Victor. Le rayonnement que devait lui assurer, dès la première moitié du XII[e] siècle, Hugues (directeur des études en 1133, † 1141), nous invite à fixer ici le caractère de cette école et sa place dans les écoles parisiennes. Guillaume de Champeaux, recherchant le recueillement après l'activité et le succès de son enseignement, se retira, en 1108, dans le petit prieuré d'une chapelle dédiée à Saint-Victor, dans la plaine au nord-est de la colline Sainte-Geneviève; mais, sur les instances de ses élèves et amis, il consentit à reprendre ses leçons en ce milieu paisible, ce qui donne à penser que l'école fut alors ouverte à tous les clercs. Il ne semble pas cependant que cet état se soit prolongé après le départ de Guillaume (nommé évêque de Châlons-sur-Marne, en 1113), et l'école ne fut plus sans doute qu'une école intérieure pour les chanoines réguliers de l'abbaye, alors en plein développement religieux : ce sont en fait des chanoines seuls qui l'illustrèrent de leur enseignement : Hugues, Richard († 1173), Thomas Gallus (enseigne à Saint-Victor avant 1219, date de son départ à Verceil). Elle devait d'ailleurs peu à peu déchoir, si bien que, en 1237 (2), Grégoire IX lui enverra un maître en théologie pour y rétablir l'enseignement interrompu (3).

Ce qu'il importe de noter, c'est que Saint-Victor, comme

(1) *Chart. Univ. Paris*, t. I, Pars introd., n. 54, p. 55.

(2) Ibid., I, p. 159.

(3) Cf. HUGUONIN, *Essai sur la fondation de l'école de Saint-Victor de Paris*, Paris, 1854, reproduit dans P. L., 175, col. IX-CXXVI (vieilli); E. MICHAUD, *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au* XII[e] *siècle*, Paris, 1867 (idem); FOURRIER-BONNARD, *Histoire de l'abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris* (*Première période*, 1113-1500), Paris (1904). Pour la bibliothèque, dont on voit quelques menues amorces au XII[e] s., cf. A. FRANKLIN, *Histoire de la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Victor à Paris*, Paris, 1865, et dans *Les anciennes bibliothèques de Paris* (*Histoire générale de Paris*), t. I, Paris, 1867, pp. 135-185.

d'ailleurs les fondations contemporaines de chanoines réguliers, dont il est l'un des plus beaux exemplaires, est à rattacher religieusement, intellectuellement, et institutionnellement, aux formules nouvelles de congrégation de clercs qu'inspirent les transformations de la société et le renouveau de la culture (1). Hugues de Saint-Victor est certes bien loin d'Abélard, et n'a rien de la curiosité profane du lettré; il reste cependant solidaire du milieu qui favorise l'essor de la dialectique et s'éprend des disciplines littéraires. Nous aurons plus tard à souligner les traits curieux de cette solidarité de culture (2). En tout cas, nous sommes hors des vieilles institutions monastiques qui, à Paris comme ailleurs (car Paris avait ses abbayes), semblent ne point avoir compris l'effervescence spirituelle qui gagnait les intelligences après avoir transformé la cité.

Tels sont les cadres institutionnels et la géographie intellectuelle des écoles de Paris (3), qui allaient concentrer et absorber les forces vives des autres écoles épiscopales, et, ayant ainsi pris la direction de la « renaissance », la faire épanouir magnifiquement, après la crue de l'Aristotélisme — épisode sensationnel de cette renaissance, — dans le domaine de la spéculation philosophique et religieuse.

(1) Clercs par nature, soucieux d'instruction par devoir d'état; entièrement détachés du travail manuel des moines; citadins de formation, de recrutement et de résidence; facilement affinés par leurs fonctions et leur ministère; sens corporatif; régime d'élection, avec les autonomies personnelles qu'il autorise, etc. C'est d'un tel milieu que sortira un saint Dominique, et non d'un milieu monastique.

(2) Cf. infra, chap. IV, p. 170-175. Lorsque, ultérieurement, le mysticisme de Saint-Victor versera dans l'anti-intellectualisme (surtout avec Thomas Gallus, au début du XIIIe siècle), ce sera au cours d'une nouvelle étape de la culture médiévale et en face de nouveaux objets de conflit.

(3) Le résumé le plus sûr et le plus concis de cette préhistoire de l'institution universitaire à Paris reste : H. DENIFLE, *Chart. Univ. Paris*, t. I, Paris, 1889, Introductio, pp. XV-XVIII.

Pour cette géographie scolaire, cf. outre la *Topographie historique du vieux Paris, région centrale de l'Université*, (dans *Histoire générale de Paris*), par A. BERTY et L. M. TISSERAND, Paris, 1897, L. HALPHEN, *Paris sous les premiers Capétiens* (987-1223), Paris, 1909, et M. POËTE, *Une vie de cité à Paris*, t. I, Paris, 1924, chap. XIV, La cité des études; chap. XV, La Montagne-Sainte-Geneviève.

Plan, cf. *Atlas des anciens plans de Paris*, Paris, 1880; 3e éd., 3 vol., 1900, dans *Histoire générale de Paris*.

LES ÉCOLES MONASTIQUES

Plusieurs historiens, dans leur ignorance candide des variétés et des souplesses de l'état religieux, insensibles dès lors à l'évolution qui le transformait au cours des XIIe et XIIIe siècles, ont parlé sans nuance tantôt de la renaissance des études qu'il fomenta, tantôt de l'obstacle spirituel qu'il opposa à l'éveil des sciences et de la philosophie. Ce sont là lieux communs qui relèvent de la rhétorique, non de l'histoire. L'historien considère et qualifie ces institutions, monastiques ou canoniales, dans leur personnalité individuelle, et par référence au milieu culturel qui les crée, les favorise ou les élimine.

L'institution monastique traditionnelle, en Occident, s'était développée et stabilisée, pendant plusieurs siècles, en liaison avec le régime de la féodalité. Certes, elle avait assez de souplesse — et une vie religieuse, de soi indépendante des contingences terrestres, conserve, si elle est fidèle à sa nature, cette souplesse institutionnelle, — pour se rénover hors des cadres branlants d'un état social sur lequel elle s'était d'abord appuyée. Ainsi en témoignent, même dans leur structure juridique et sociale, les réformes monastiques du XIe et du XIIe siècles. Toujours est-il que, par delà leur intemporalité religieuse et leur valeur permanente, ces institutions ne retrouvent pas toujours, particulièrement dans le domaine intellectuel, les communions spirituelles et les sympathies sociales qui donnent à leur action, et même à leur propre épanouissement, cette euphorie délectable et féconde des siècles passés. L'institution monastique et ses écoles, au XIIe siècle, perdit le contact avec les temps nouveaux; l'esprit d'initiative et le sens du progrès passèrent en d'autres mains; sa science, communément du moins, ne fut plus qu'érudition conservatrice, bientôt ennemie des « nouveautés » dangereuses.

De cette inadaptation, nous avons le plus clair symptôme dans l'auditoire même des écoles monastiques : les jeunes générations, les classes nouvelles de la société ne les fréquentent plus, et n'ont plus de raison de les fréquenter.

La première renaissance de la culture antique, la renais-

sance « carolingienne », s'était faite, au IXe siècle, sous la direction pédagogique d'Alcuin, dans et par les écoles des monastères, qui furent alors non seulement le refuge des textes anciens chrétiens et païens, mais l'âme du mouvement intellectuel qui ouvrait à l'Occident les sources de la civilisation. L'élimination progressive du travail manuel, et l'élévation étendue des moines aux divers degrés de la cléricature, avaient facilité le développement de l'ancienne « lecture » de la règle bénédictine en une véritable étude, amorce pour plusieurs du travail scientifique et de la culture artistique. Il ne s'agissait plus seulement d'ailleurs de petites écoles pour des oblats dans le cadre limité du recrutement monastique, mais bien d'écoles publiques, « externes », que venait encore renforcer le personnel requis par l'administration des paroisses dans les vastes domaines du monastère (1).

Mais, passé le XIe siècle, les transformations de l'économie et de la société avaient inéluctablement détourné le courant des clientèles avides de culture. La formation des villes avait abouti à l'émancipation des communes, dont les élites trouvaient sur place satisfaction à leur appétit. Les monastères furent abandonnés à leur isolement rural.

Aussi bien, le développement de la vie intellectuelle ratifiait cet isolement extérieur. Sciences et lettres, de par leur objet même, tendaient à se séculariser, à prendre leur légitime autonomie hors de « l'école du service divin » qu'est par définition le monastère; et les réformateurs religieux rendent témoignage à leur manière à cette première « laïcisation » du savoir, lorsqu'ils excluent comme déplacés dans leurs écoles claustrales arts libéraux, poésie, droit, médecine. Chacun son métier.

Cluny, qui avait renouvelé les gloires de l'institution bénédictine, n'en avait pas intégralement retrouvé l'équilibre. L'ampleur croissante de la vie liturgique avait restreint pour

(1) Qu'il suffise de renvoyer ici aux bibliographies et répertoires, tels que le *Guide* de Paetow. Pour un exposé sommaire, mais excellent, et appuyé des meilleures références, cf. U. Berlière, *L'Ordre monastique des origines au* XIIe *siècle*, Paris, ch. 3 : *L'œuvre civilisatrice*, pp. 125-150; et, pour les écoles « externes », le mémoire du même auteur : *Écoles claustrales au moyen âge*, dans le *Bulletin des Lettres de l'Acad. roy. de Belgique*, 1922, pp. 550-572, reprenant l'étude sur *Les écoles abbatiales au moyen âge*, dans *Messager des fidèles*, VI (1889), pp. 499-511.

le moine le temps de l'étude, ramenée en fait à l'ancienne « lecture » spirituelle. L'école n'avait pas à s'ouvrir aux curiosités du dehors; elle ne peut être qu'une école privée, « interne ». Pierre le Vénérable est, au XIIe siècle, la gloire littéraire et érudite de Cluny; mais c'est là gloire individuelle, plus que produit normal de l'institution (1). Nous sommes loin, comme type d'abbaye, de Fulda, de Saint-Gall ou de Reichenau.

Citeaux, par principe, recherche loin des villes — des villes en pleine croissance — la solitude, l'humilité, la pénitence; le travail manuel y redevient, à côté de l'office divin, la grande occupation du moine, seule légitime selon la lettre de la Règle, à l'encontre de l'interprétation de Pierre le Vénérable. Ainsi, « dans la question des études, les cisterciens primitifs prirent nettement position. L'enseignement est exclu : il n'y aura d'école que pour les moines. Interdiction de lire le *Décret* de Gratien, sauf par ceux qui ont besoin de le consulter, et défense de déposer ce volume dans la bibliothèque commune; en 1198, poursuite contre un moine coupable d'avoir appris l'hébreu auprès d'un juif; en 1199, poursuite contre un moine accusé d'avoir composé des poésies. L'étude proprement dite ne rentre pas dans le programme de l'Ordre; elle se borne aux connaissances requises par le sacerdoce et à la lecture spirituelle dans le sens de la Règle » (2). Certes la littérature cistercienne ne manque pas de chefs-d'œuvre, qui laissent dans leur poussière bien des produits de l'école : grâce à Dieu, la vie de l'esprit n'est point liée, en définitive, au destin des professeurs,et le génie religieux, plus que les autres encore, déborde les conditions communes de la science, même théologique, et de la culture de la forme. Saint Bernard, Guerric d'Igny, Aelred de Rievaulx, en sont au XIIe siècle, à Citeaux, la preuve éclatante (3).

(1) Et la liste de ces gloires individuelles, y compris dans le domaine de « curiosités » plus humanistes que monastiques, serait assez longue. A Cluny, au temps de Pierre le Vénérable, le moine-poète Bernard rivaliserait avec Hildebert et Baudri. Cf. A. WILMART, *Grands poèmes inédits de Bernard le Clunisien*, dans *Rev. Bén.*, XLV (1933), pp. 249-254.

(2) U. BERLIÈRE, op. cit., p. 256. — Il ne peut donc être question d'écoles externes. « Nullus puerorum doceatur litteras intra monasterium vel in locis monasterii... Nullus puerorum doceatur litteras... nisi sit monachus vel receptus in probatione novitius » *Consuetudines*, c. 78, dans Ph. GUIGNARD, *Les monuments primitifs de la règle cistercienne*, Dijon, 1878, p. 272.

(3) Leur jeunesse et leur formation avaient d'ailleurs bénéficié des écoles, dont plus tard ils proclamèrent les méfaits.

Mais les institutions ont leur loi, qui n'est pas celle des individus; elles sont, elles, soumises aux conditions communes de la science et de la culture : de l'institution cistercienne, la « renaissance » n'a rien à attendre, et, parmi ses sept arts, le plus digne est pour Citeaux le plus dangereux : la dialectique, parce qu'elle prend l'esprit plus profondément que les autres. C'est là tout saint Bernard, dressé contre Abélard. C'est aussi tout son terrible sermon *ad clericos* (1), entendez : aux étudiants des écoles de Paris.

Il paraît donc impossible, de toutes parts, d'attribuer un rôle important, dans les organismes d'enseignement du XIIe siècle (ce qui ne veut pas dire dans l'histoire littéraire), aux écoles monastiques; et les cas particuliers d' « écoles externes » qui se peuvent rencontrer (2), ne prévalent pas contre l'isolement général. Lorsque l'Ordre de Saint-Benoît voudra, au XIIIe siècle, renouer la tradition interrompue, il devra aller demander la haute culture intellectuelle en dehors du cloître, aux universités, auprès desquelles il établira des « collèges » (3) : dénouement d'une évolution sociale en vain contrecarrée.

C'est dans ce cadre institutionnel et au milieu de cette évolution qu'il faut lire les sévères consignes morales données alors aux moines à l'endroit de l'étude et des écoles. On les comprendrait mal, hors de leur contexte, et on les réduirait à des lieux communs de spiritualité banale, alors qu'ils expriment une vive réaction contre l'intellectualité conquérante d'un temps qui déborde et menace les anciennes

(1) *De conversione ad clericos sermo*, P. L., 182, col. 834-856. Cf. E. VACANDARD, *Vie de saint Bernard*, Paris, 1902, t. II, pp. 117-120.

(2) Nous parlons ici du XIIe siècle. Dom Berlière, dans les deux mémoires cités, incline à considérer comme assez généralisées dans les monastères les écoles externes; mais il parle de la période IXe-XIIe siècle en général. Au XIe siècle, il est certain que certaines écoles étaient ouvertes aux clercs séculiers; ainsi à l'abbaye du Bec; Saint-Bénigne de Dijon en avait même fondées à cette intention (cf. RAOUL GLABER, *Vita S. Guillelmi Divionensis*, 14; P. L., 142, 709). Mais dans la première moitié du XIIe siècle, les cas se ramènent à deux : celui de l'abbaye de Saint-Vincent de Metz, où enseignait Sigebert de Gembloux, et celui de l'abbaye de Saint-Trond.

(3) H. DENIFLE, *Das erste Studienhaus der Benediktiner an der Universität Paris*, dans *Archiv. f. Litt. u. Kirchengesch. d. M. A.*, I (1885), pp. 570-583; U. BERLIÈRE, *Les collèges bénédictins aux Universités du moyen âge*, dans *Rev. Bén.*, X (1893), pp. 145-158.

formules. Sans doute aussi, d'ailleurs, est-ce là un motif de ne pas prendre au tragique leur rudesse. Elles achèvent en tout cas de nous révéler le milieu scolaire de l'époque (1).

L'office des moines n'est pas d'enseigner, mais de gémir et de pleurer : tel est le thème incessamment repris. Saint Anselme écrit à un moine que, du moment qu'il a renoncé au monde, il ne saurait consacrer sa vie à diriger les écoles (2). Roscelin écrit à Abélard qu'il a cessé d'être moine, puisqu'il enseigne ce qui est défendu, alors qu'il ne devrait même pas enseigner ce qu'il est permis à d'autres d'enseigner (3). C'est pour la même raison qu'on interdit aux moines d'aller aux écoles publiques : « Si tu es moine, que fais-tu au milieu de la foule ? Je veux instruire les autres, dis-tu. Ce n'est pas ton office; ton office est de pleurer. En fuyant le monde, tu t'instruis plus qu'en le recherchant. Mais, diras-tu peut-être, ne m'est-il pas permis d'y aller pour étudier ? Je te l'ai déjà dit, la lecture ne saurait t'occuper continuellement. Elle peut être pour toi un exercice; elle ne peut être le but » (4). Et lorsque au concile de Tours, en 1163, Alexandre III interdira aux moines d'enseigner la médecine et le droit, il alléguera encore les mêmes motifs : « ...Ne sub occasione scentiae spirituales viri mundanis rursus actionibus involvantur et in interioribus ex eo ipso deficiant, ex quo se aliis putant in exterioribus providere » (5).

Cette réaction contre les écoles, destructrices de la discipline monastique, allait si loin chez certains réformateurs qu'ils étaient même opposés aux écoles d'oblats à l'intérieur des monastères. Saint Pierre Damien félicite Désiré, abbé du Mont-Cassin, parce qu'à son passage, il n'a pas trouvé à l'abbaye ces écoles d'enfants qui énervent la discipline (6). Guibert de Nogent critique ces écoles pour les mêmes

(1) Cf. A. Koperska, *Die Stellung der religiösen Orden zu den Profanenwissenschaften im* 12. *und* 13. *Jahrhundert*, Fribourg (Suisse), Impr. Saint-Paul, 1914; ch. 2, pp. 32-71.

(2) Saint Anselme, *Epist.*, lib. I, ep. 30; P. L., 158, 1102.

(3) « Non docenda docere non desinis, cum et docenda docere non deberas ». *Epist. Roscelini ad Abaelardum*, P. L.. 178, 370.

(4) Hugues de Saint-Victor, *Didascalion*, lib. V, c. 8; P. L., 176, 796.

(5) Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 3, n. 1.

(6) Pierre Damien, *Opusc. XXXVI*, c. 16; P. L., 145, 621 : « Hoc ibi non mediocriter placuit quod ibi scholas puerorum, qui saepe rigorem sanctitatis enervant, non inveni ».

motifs (1), et Ulric, moine de Cluny, dans ses *Antiquiores consuetudines Cluniacenses* composées en 1085 et qui étaient lues partout au XIIe siècle, nous apprend qu'à Cluny il n'y avait pas plus de six oblats (2). C'est même encore trop à ses yeux, car il félicite Guillaume, abbé d'Hirschau, qui avait supprimé les oblats dans les monastères, d'avoir ainsi extirpé la vraie cause, la cause unique de la décadence des monastères (3).

Naturellement, là où les moines tenaient encore école publique, elle fut désormais transmise à des séculiers. A Lobbes, par exemple, vers 1134, l'abbé Leonius, venu d'Anchin, sous l'influence des idées de Cluny, enleva aux moines pour la confier à un chanoine, l'école de Saint-Ursmer qui avait fait la gloire de l'abbaye, et cela parce qu'il regardait la tenue des écoles comme contraire à la discipline monastique (4). Même transfert à Saint-Martin-en-Val et à Châteaudun, qui passent sous le rayonnement de l'école épiscopale de Chartres (5). C'est là d'ailleurs, répétons-le, une « sécularisation » normale, que l'Église ratifiera plus tard lorsqu'elle interdira l'enseignement externe dans les monastères, tout en y imposant aux moines une solide formation intellectuelle.

De cette torpeur des écoles monastiques, on pourrait trouver encore témoignage dans les critiques portées alors contre l'ignorance des moines, si l'on ne craignait ici de s'égarer dans des reproches plus individuels que sociaux. Guibert de Nogent s'emporte contre ses confrères de Saint-Germer de Fly, qui dédaignaient la science et lui faisaient violence à lui-même lorsqu'il étudiait (6). Abélard, dans sa règle pour moniales, si favorable à la culture de

(1) GUIBERT DE NOGENT, *De vita sua*, 1, 8; P. L., 156, 850C.

(2) ULRIC DE CLUNY, *Antiquiores consuetudines cluniacenses*, lib. III, c. 8; P. L., 149, 742B : « Non ultra senarium protendant, et eorum magistri sunt duo, si non plures, tamen nunquam sunt pauciores ».

(3) ID., ibid., *Epist. nuncup.*, P. L., 149, 637B : « De qua re sentiat quisque quod voluerit; ego autem certus sum illam te radicem funditus extirpasse ex qua sola praecipue omnia sunt monasteria destructa, quae destructa sunt vel in teutonica vel in romana lingua ».

(4) *Gesta abbatum Lobbensium*, dans MGH, XXI, p. 327.

(5) Cf. A. CLERVAL, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, Chartres, 1895, pp. 301, 207.

(6) GUIBERT DE NOGENT, *De vita sua*, I, 16; P. L., 156, 870C.

l'esprit réagit violemment contre l'incurie intellectuelle des monastères (1).

Si le régime et l'esprit des écoles monastiques, au XIIe siècle, les prédisposent communément à devenir les appuis de la réaction conservatrice contre les nouveautés sociales, littéraires, philosophiques et théologiques, il ne faut cependant pas méconnaître le rôle favorable et fécond qu'ont tenu plusieurs d'entre elles, soit sous l'influence d'éminentes personnalités, soit grâce à l'équilibre spirituel de certains milieux privilégiés.

La restauration monastique des Xe-XIe siècles avait suscité, par exemple, dans le pays mosan, une efflorescence qui durait encore à l'entrée du XIIe siècle, et les écoles liégeoises — que ce soit l'école cathédrale ou les écoles des nombreuses collégiales ou abbayes du diocèse — valent à cette région d'être appelée « un foyer de civilisation européen » (2). Le souvenir d'Hériger († après 1008) entraîne encore l'école claustrale de Lobbes (3), et celui de Sigebert († 1112) celle de Gembloux. On peut ajouter les écoles de Saint-Hubert, de Saint-Trond, de Waulsort. M. Bédier place le berceau de la chanson de geste des Quatre Fils Aymon (XIIe siècle) à l'abbaye de Stavelot; et « le premier en date des poètes de langue néerlandaise — il fut aussi l'introducteur en Allemagne, vers 1150, de la poésie courtoise française — Hendrik van Veldeke appartenait au comté de Looz, relevant de l'évêque de Liége » (4). Centre de culture théologique et de culture littéraire, y compris en langue profane, Liége est aussi le témoin de l'efflorescence de l' « art mosan » : il suffit de signaler au passage ces coïncidences pour mesurer l'ampleur de la vie intellectuelle en ce carrefour de civilisations.

(1) ABÉLARD, *Epist.* 8 (*Regula sanctimonialium*) : « Nunc vero qui in monasteriis erudiuntur, adeo stulti perseverant, ut litterarum sono contenti, nullam de intelligentia curam assumant ». P. L., 178, 311.

(2) C'est le titre d'un article de F. L. GANSHOF (*Les vicissitudes d'un foyer de civilisation européen : le pays mosan avant le* XIIIe *siècle*, dans *Revue de Synthèse*, III (1932), pp. 241-260), où est mis en œuvre le livre de F. ROUSSEAU, *La Meuse et le pays mosan en Belgique*, Namur, 1930. — Au point de vue philosophique et théologique, cf. M. DE WULF, *Histoire de la philosophie en Belgique*, Bruxelles, 1910 : *Les écoles liégeoises*, pp. 14-24.

(3) Cf. J. WARICHEZ, *L'abbaye de Lobbes depuis les origines jusqu'en* 1200, Louvain, 1909.

(4) J. L. GANSHOF, loc. cit., p. 252.

L'abbaye de Deutz (cercle de Cologne) sera illustrée par Rupert († 1129), un liégeois précisément, qui sera le partenaire en théologie d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux. Au Bec, en Normandie, le grand Anselme (abbé de 1078 à 1093, † 1109) dépasse en prestige Lanfranc, son prédécesseur (prieur, puis abbé de 1045 à 1063, † 1089), qui avait fait de l'abbaye et de son école l'une des gloires de la chrétienté (1). Notons cependant que les doctrines d'Anselme ne pénétreront effectivement dans l'enseignement commun de la théologie qu'au milieu du XIIIe siècle, — rançon sans doute de l'isolement des écoles monastiques dans la société nouvelle.

Il faudrait citer Pierre de Celles, abbé de Moutier-la-Celle, près de Troyes, où il hébergea pendant trois ans son ami Jean de Salisbury; Orderic Vital, le chroniqueur de Saint-Evroult (Orne) († c. 1143); Othon de Freising, cistercien, abbé de Morimond († 1158), qui cite couramment le *De officiis* de Cicéron, et introduit en Allemagne les œuvres logiques d'Aristote (*l. nova*), récemment divulguées aux écoles de Paris (2); Aelred de Rievaulx (York) († 1167), qui transpose avec délectation le *De amicitia* de Cicéron en ferveur cistercienne (3); Pierre le Vénérable († 1156), à Cluny, qui est en correspondance avec maître Barthélemy, médecin de l'école de Salerne, et qui patronne activement, au retour d'un voyage en Espagne, une entreprise de traductions du Coran et d'autres traités musulmans (4).

En Allemagne, c'est, dans les monastères, la plus profonde décadence; et en Angleterre, l'activité littéraire des chroniqueurs, au temps de Henry II, doit être rattachée beaucoup plus aux cathédrales qu'aux monastères. Mais en Italie, l'abbaye du Mont-Cassin prolonge sa magnifique

(1) Cf. A. A. Porée, *Histoire de l'abbaye du Bec*, Evreux, 1901.

(2) A. Hofmeister, *Studien über Otto von Freising*, dans *Neues Archiv*, XXXVII (1911-1912), pp. 99-161, 635-767.

(3) Cf. la biographie composée par son disciple Walter Daniel et publiée, avec un commentaire, par F. M. Powicke, *Ailred of Rievaulx and his biographer Walter Daniel*, Manchester, 1922, 112 pp. (publié d'abord dans *The Bulletin of the John Rylands Library*, juil. 1921-janv. 1922).

(4) P. Mandonnet, *Pierre le Vénérable et son activité littéraire contre l'Islam*, dans *Rev. thomiste*, I (1893), pp. 328-342; H. Quentin, *Une correspondance médicale de Pierre le Vénérable avec « Magister Bartholomaeus »*, dans *Miscellanea Ehrle*, I (Studi e testi, 37). Rome, 1924, pp. 80-86.

prospérité du XIe siècle, avec son fameux bibliothécaire Pierre le Diacre († après 1140), qui écrit un catalogue *De viris illustribus* de son monastère (1).

Cependant, comme on l'a dit (2), ce catalogue est une épitaphe : le Mont-Cassin ne produisit plus d'écrivains notables,et Pierre lui-même est un symptôme de son déclin. Ainsi en va-t-il dès avant la moitié du douzième siècle dans toutes les abbayes, à Liége comme au Bec ou à Cluny, là même où nous recueillions encore quelques beaux fruits (3).

LES COURS PRINCIÈRES

Ce n'est point le lieu, ici — où nous étudions la formation et les méthodes des écoles, — de sortir de l'école pour nous enquérir des genres littéraires qui la débordent, d'intention d'inspiration et de clientèle. Il importe cependant d'observer les carrefours que nous traversons et les voies qui s'ouvrent, à la porte précisément des écoles. Ce serait une naïveté démesurée, mais non inouïe, hélas, de loger dans un régime scolaire une « renaissance » et tout ce qu'elle implique de vitalité et de liberté spirituelles. Aussi, sans nous avancer dans l'histoire littéraire, croyons-nous opportun de mentionner un autre type de centres de culture, au milieu de notre XIIe siècle : les cours princières et seigneuriales. Elles ont, elles aussi, à leur manière, valeur d'institution, et elles vont nous ménager un instant le moyen de nous poster au lieu où la littérature en langue latine, en bonne partie et de plus en plus scolaire, va engager et soutenir les littératures profanes. Même pour qui veut aboutir à la dialectique

(1) E. CASPAR, *Petrus Diaconus*, Berlin, 1909. On lui attribuait aussi la continuation (pour 1075-1127) de la fameuse *Chronica monasterii* de Léon, mort cardinal-évêque d'Ostie en 1115; en réalité Pierre n'a fait qu'insérer, en la complétant très librement, l'œuvre de Guy, moine du Mont-Cassin († 1137), élève d'Albéric, l'auteur du premier *ars dictaminis* connu et maître de Pierre le Diacre. Cf. W. SMIDT, *Guido von Monte Cassino und die « Forsetzung » der Chronik Leos durch Petrus Diaconus*, dans *Festschrift A. Brackmann*, Weimar, Böhlaus, 1931, pp. 293-323.

(2) Ch. H. HASKINS, *The Renaissance of the twelfth century*, Cambridge (Mass.), 1927, p. 38.

(3) Tandis que le roi Louis le Gros avait reçu l'instruction des moines de Saint-Denys, son fils Louis VII (né en 1119) fut formé aux écoles de Paris. Ce fait royal est significatif.

d'Abélard et à la théologie d'Hugues de Saint-Victor — c'est notre cas, — il est utile, il est nécessaire, pour suivre la genèse des disciplines et composer le « climat » où elles évoluent, d'observer au passage, dans la renaissance générale, l'exploitation des thèmes antiques par les contemporains chanteurs de gestes ou romanciers. Le *De Amicitia* de Cicéron est pillé par le cistercien Aelred de Rievaux ou l'humaniste Pierre de Blois, au temps où l'*Art d'aimer* d'Ovide est démarqué par le romancier Chrétien de Troyes, — tout comme au XIII[e] siècle la courtoisie du *Roman de la Rose* sera contemporaine de la diffusion d'Aristote à la faculté des arts. Ainsi entre l'école palatine de Charlemagne qui inspira la première renaissance médiévale, et la clientèle de Frédéric II qui, après 1200, déversera sur l'Occident latin la science hellénistique et arabe, on ne peut négliger ni la cour du roi normand de Sicile, Guillaume II, où le familier royal Aristippus traduit Platon et rapporte de Constantinople l'*Almageste*, ni la cour d'Éléonor d'Aquitaine où Ovide alimente le roman courtois (1).

Aussi bien l'école elle-même nous introduit à la cour des princes, car Baudry abbé de Bourgueil (1046-1130) (2) et

(1) « Le grand fait d'histoire... c'est qu'apparurent en France, contemporains les uns des autres ou séparés seulement par deux ou trois générations, plusieurs grands poètes, non pas dans « le peuple », mais dans l'élite, un Thibaut de Vernon et la *Chanson de saint Alexis*, un Turold et la *Chanson de Roland*, un Aubry de Besançon et le *Roman d'Alexandre*, un Richard le Pèlerin et la *Chanson d'Antioche*, un Guillaume de Poitiers et l'art des troubadours, et bientôt après un Wace, un Chrétien de Troyes, c'est-à-dire, en moins d'un siècle, les formes principales du roman, roman héroïque et roman romanesque, la poésie religieuse et la poésie amoureuse, et l'histoire, et le théâtre, une « littérature » en un mot, presque aussi diversement organisée que celle des Latins et des Grecs, presque tous les genres littéraires qu'avaient connus les Anciens, mais renaissant sous des aspects nouveaux, chrétiens, français, et ces genres représentés d'emblée par des chefs-d'œuvre. Le grand fait, c'est que la France des premières croisades, dans le même temps où la fondation des ordres nouveaux, Fontevrault, Citeaux, Prémontré, et aussi les hérésies nouvelles témoignaient de l'abondance de sa vie religieuse, dans le même temps où les maîtres des écoles parisiennes et chartraines, un Roscelin, un Abélard, un Guillaume de Champeaux, l'éveillaient à la haute spéculation philosophique, elle sut aussi, la France des premières croisades, constituer, par-dessus la diversité de ses dialectes et de ses patois, cette chose merveilleuse, une langue littéraire, et créer une littérature nationale ». J. Bédier, *Les chansons de geste*, dans l'*Histoire des Lettres*, t. XII de l'*Histoire de la nation française* (G. Hanotaux), Paris (1921), pp. 209-210.

(2) Cf. H. Pasquier, *Un poète latin du* XI[e] *siècle. Baudri, abbé de Bourgueil,*

Hildebert de Lavardin archevêque de Tours (1056-1133) (1) sont à la fois rimeurs scolaires et poètes de cénacles : les « arts poétiques », fabriqués à l'école, soutiennent le talent du poète de cour. Par où il apparaît encore que c'est bien dans les lettres latines que naît, au XIIe siècle, la littérature française — comme plus tard la *Divina Commedia* fera épanouir la culture de la faculté des arts et de la faculté de théologie. « La plupart des ouvrages écrits en français au douzième siècle sont comme l'affleurement à la surface d'une très riche vie souterraine, de veines et de filons multiples, dont les œuvres en latin du même temps forment la masse enfouie » (2).

Guillaume IX d'Aquitaine (1071-1127), lui-même troubadour, « le premier des troubadours », inaugure autour de lui une tradition de culture poétique, que recueillera sa petite fille, Éléonor, l'épouse de Louis VII (de 1137 à 1151). Avec cette princesse fameuse et fort répandue, la cour de France va s'ouvrir à la poésie méridionale et aux « arts d'aimer », et de tous côtés désormais la culture et la curiosité de l'esprit trouvent en la société des grands faveur et inspiration.

Marie de France, future comtesse de Champagne, et Alix comtesse de Blois et de Chartres, qui entretiennent des cours littéraires, sont les filles d'Éléonor (3). Chrétien de

archevêque de Dol, Paris, 1878; Melle Ph. ABRAHAMS, *Les œuvres poétiques de Baudri de Bourgueil, édition critique publiée d'après le manuscrit du Vatican*, Paris, 1926.

(1) Cf. B. HAURÉAU, *Notice sur les mélanges poétiques d'Hildebert de Lavardin*, extr. des *Notices et extraits des mss. de la Bibl. Nat.*, t. XXVIII et XXIX, Paris, 1882; A. DIEUDONNÉ, *Hildebert de Lavardin, évêque du Mans, archevêque de Tours* (1056-1133). *Sa vie, ses lettres.* Paris, 1898; H. O. TAYLOR, *The mediaeval mind*, 2e éd. 1914; t. II, pp. 162-175; F. J. E. RABY, *A history of the christian-latin poetry*, Oxford, 1927, pp. 265-273.

(2) E. FARAL, *Recherches sur les sources latines des contes et romans courtois du moyen âge*. Paris, 1913, p. 9. — Se reporter à cet ouvrage suggestif, et aussi à l'étude du même auteur : *Le fabliau latin au moyen âge*, dans *Romania*, 1924, pp. 321-385. Et M. WILMOTTE, *L'évolution du roman français aux environs de* 1150, Paris, 1903; G. COHEN, *La comédie latine en France dans la seconde moitié du* XIIe *siècle*, dans *Bull. de la classe des lettres et des sciences morales et politiques* de l'Acad. royale de Belgique, 5e série, t. XVII (1931), pp. 225-268.

(3) Cf. E. WINKLER, *Französische Dichter des Mittelalters. II. Marie de France*. Vienne, 1918.

Troyes dédiera à la première, sa protectrice, le *Lancelot*, tandis que le thème de son *Perceval* lui sera donné par le comte de Flandre, Philippe d'Alsace (1).

Des traductions et imitations de la « matière antique », Chrétien passera à la « matière celtique », car romanciers et conteurs subissent l'emprise de la cour des Plantagenets qui met les Bretons la à mode. Marie de France dédie d'ailleurs au roi Henry II d'Angleterre son recueil de lais bretons (2). Car Henry II, le nouvel époux de la même Éléonor (règne de 1154 à 1189) se complaît dans son entourage de lettrés, d'historiens, de juristes, voire de théologiens, les soutenant de ses largesses d'un bout à l'autre de son royaume, qui va, ne l'oublions pas, de l'Écosse aux Pyrénées, en passant par la Normandie, l'Anjou et l'Aquitaine. « L'homme du monde le plus capable de juger une œuvre bien présentée et bien écrite », dit maître Wace, l'historien et l'hagiographe de la cour (3). On connaît la lettre où Pierre de Blois, l'un de ses protégés et un temps secrétaire d'Éléonor, écrivant à l'archevêque de Palerme Gautier, fait un magnifique portrait de son maître et roi : « Semper in manibus ejus sunt arcus, enses, venabula et sagittae, nisi sit in consiliis aut in libris. Quoties enim potest a curis et sollicitudinibus respirare, secreta se occupat lectione, aut in cuneo clericorum aliquem nodum quaestionis laborat evolvere ». Suit une comparaison avec le jeune roi de Sicile, Guillaume II, l'ancien pupille de Pierre de Blois (en 1167), qui, lui, avait abandonné les lettres après une brillante formation : « Nam cum rex vester bene litteras noverit, rex noster [le Plantagenet] longe litteratior est. Ego enim in litterali scientia facultates utriusque cognovi. Scitis quod dominus rex Siciliae per annum discipulus meus fuit, et qui a vobis versificatoriae atque litte-

(1) Cf. G. Cohen, *Chrétien de Troyes et son œuvre*, Paris, 1931.

(2) Cf. le prologue (trad. de G. Cohen, *Chrétien de Troyes*, p. 83) :

D'abord je me pris à songer
à composer quelque jolie histoire
traduite de latin en français,
mais j'en aurais tiré peu d'honneur,
tant nombreux sont ceux qui s'y sont occupés.
Je pensai alors aux lais que j'avais entendus.

(3) Sur la cour des Plantagenets, cf. Ch. H. Haskins, *Henry II as a patron of literature*, dans *Essays in mediaeval history*, Manchester, 1925, pp. 71-77, et dans ses *Norman Institutions*, Cambridge, 1918, ch. 5.

ratoriae artis primitias habuerat, per industriam et sollicitudinem meam beneficium scientiae plenioris obtinuit. Quam cito autem egressus sum regnum, ipse libris abjectis ad otium se contulit palatinum. Verumtamen apud dominum regem Anglorum quotidiana ejus schola est litteratissimorum conversatio jugis et discussio questionum. Nullus rege nostro est honestior in loquendo... » (1).

Cette comparaison entre les deux princes prend tout son sens lorsqu'on se rappelle les échanges intellectuels qui dès lors, avec les relations politiques, se produisent entre la cour des Plantagenets et la cour de Sicile (2). La Sicile se trouvait admirablement placée aux confins des mondes latin, grec et arabe (3), et le père de Guillaume II, Guillaume Ier (1154-1166) avait senti tout le bénéfice d'une telle position. C'est sous son règne et par sa faveur qu'Aristippus († 1162) se livre à l'étude et à la traduction des œuvres philosophiques et scientifiques des Grecs (ainsi le *Ménon* et le *Phédon* de Platon (4), le livre IV des *Météores* d'Aristote), et le grec Eugène de Palerme, *vir tam graece quam arabice lingue peritissimus, latine quoque non ignarus*, à celles des œuvres mathématiques (traduction arabo-latine de l'*Optique* de Ptolémée, par où seulement nous la connaissons). Le même Eugène d'ailleurs est poète à ses heures, et fait dans l'une de ses pièces un éloge dithyrambique du roi Guillaume.

Trois observations sont à faire au sujet de ces lieux privilégiés de la culture que furent les cours princières. On y constate d'abord la facilité et la fréquence des échanges, de ville à ville, de cour à cour, à travers l'Europe occidentale;

(1) PIERRE DE BLOIS, *Epist.* 66; P. L., 207, 198. Sur P., cf. M.-M. DAVY, *Un traité de l'amour du* XIIe *siècle. Pierre de Blois*, Paris, 1932.

(2) Sur la cour de Sicile, cf. Ch. H. HASKINS, *Studies in the history of mediaeval science*, Cambridge (Mass.), 1924, ch. 9 : *The Sicilian translators of the twelfth century*, pp. 155-173; et *England and Sicily in the twelfth century*, dans *Engl. Hist. Rev.*, XXVI (1911), pp. 433-447, 641-665.

(3) D'où la légende, très significative, de la fondation de l'école de Salerne par quatre personnages : un chrétien d'Occident, un grec, un juif et un arabe.

(4) Dans la dédicace de sa version du Phédon, Aristippus énumère les immenses bénéfices intellectuels d'un séjour en Sicile, parmi lesquels l'amitié d'un roi cultivé, « cuius curia schola comitatus, cuius singula verba philosophica apofthegmata, cuius quaestiones inextricabiles, cuius solutiones nihil indiscussum, cuius studium nil relinquit intemptatum ». Cité par HASKINS, *Studies...*, loc. cit., p. 168.

bien des témoignages en pourraient être donnés en plus de ceux que nous avons signalés au passage (1). Signe et condition de la culture intellectuelle, qui grandit à la mesure de la vie sociale en pareille occurence.

Deuxième remarque. Hors de l'école, nous sommes hors du monde des « clercs », monde déterminé, ayant ses fins spéciales et, pour ainsi dire, son métier, — quoique, au moyen âge, la cléricature débouchât sur les carrières les plus diverses, à commencer par les carrières administratives et politiques. Dans les cours princières et seigneuriales (2), c'est le « laïc » qui acquiert l'instruction et la culture, et l'on a pu voir dans quelle mesure, très restreinte, mais réelle, une élite s'ouvre à la vie de l'esprit, grâce d'ailleurs aux clercs dont s'entoure le prince, pour ses affaires ou pour ses goûts. Des femmes même participent à ce mouvement, telle entre toutes la reine Éléonor. Baudry de Bourgueil loue la comtesse Adèle, habile dans les lettres et les arts, (3) et, dans un tout autre milieu, la distinction, l'érudition même d'Héloïse, apparaît assez par les lettres d'Abélard et par le programme d'études qu'il propose aux moniales du Paraclet (4). L'*Hortus deliciarum* de Herrade, abbesse de Hohenbourg, en Alsace († 1195) (5) supporte aisément la comparaison avec les autres compilations encyclopédiques du temps. Mais ce sont là exceptions, et c'est bien aux clercs dans les écoles, dans les écoles épiscopales, que revient au XIIe siècle le rôle d'animateur de la culture et de son renouveau.

Dernier trait, enfin, par lequel nous récapitulons notre

(1) Sans entrer dans le détail sur cette « intercommunication », cf. Ch. H. Haskins, *The Renaissance of the twelfth century*, pp. 60-61, et *The spread of ideas in the middle ages*, dans *Studies in mediaeval culture*, Oxford, 1929, pp. 92-104.

(2) Car pour ce qui est de la bourgeoisie des villes, elle ne tient encore, comme telle, que peu à peu une place dans le monde des lettres. *Clerici* et *litterati* sont synonymes.

(3) Cf. *Histoire littéraire*, IX, pp. 130-131.

(4) Abélard, Epist. VIII; P. L., 178, 278 ss. — A. reconnaît d'ailleurs que cette culture est une exception chez les moniales, Ibid., 178, 127. « Quod perrarum est », écrit Pierre le Vénérable à Héloïse, *Epist. ad Heloissam*, P. L., 189, 348.

(5) A. Straub et G. Keller, *Herrade de Landsberg. Hortus deliciarum*. Strasbourg, 1879-1899.

Quelques références sur l'instruction des femmes au moyen âge, dans L. Maître, *Les écoles épiscopales et monastiques en Occident*, pp. 173-176.

enquête sur les foyers scolaires et les centres intellectuels. Si fécond qu'ait été, pour les individus, l'appui des princes, ce n'est pas d'eux que procédèrent alors les écoles ni l'ébauche universitaire qu'elles constituent. Si la renaissance carolingienne est l'œuvre de la cour d'un prince, la renaissance du XII[e] siècle est liée à l'émergence sociale d'un peuple. Il faudra arriver jusqu'en 1224 pour voir l'empereur Frédéric II, roi des Deux-Siciles, tenter de fonder une université, à Naples (1); et en 1229, avec l'appui du pape, le comte de Toulouse mettra sur pied un *studium generale* dans sa capitale. Mais jusqu'alors les écoles épiscopales, puis les universités — Chartres, Orléans, Paris, Oxford, Bologne — émanent non d'un décret de fondation princière (civile ou ecclésiastique), mais d'un appétit spontané de culture s'exprimant et se satisfaisant parmi les clercs dans une corporation de maîtres, à la faveur de la magnifique expansion sociale des Communes. On avait déjà senti cette différence au XIII[e] siècle, lorsque, selon le langage du temps, on organise les établissements « ex privilegio » sur le modèle des anciennes institutions « ex consuetudine » (2). L'ère des effervescences et des initiatives aura fait place alors au droit, à ses formules, à ses privilèges... et à ses servitudes. Progrès nécessaire que ratifiera un Thomas d'Aquin (3), mais qui suppose une « âme » préexistante à ces corps constitués, et qui, en tout cas, ne doit pas faire oublier la spontanéité sympathique et les nécessaires indépendances des débuts.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Sur les conditions économiques et sociales de la culture et des écoles au XII[e] siècle, voir H. Pirenne, *Medieval cities. Their origins and the revival of trade*, Princeton, 1925, repris en français : *Les villes du moyen âge. Essai d'histoire économique et sociale*, Bruxelles, 1927;

(1) Alphonse XII avait essayé vainement, en 1212, à coup de gros salaires, de retenir à l'école de Palencia des maîtres de tous les arts.

(2) Cf. sur cette observation, STEPHEN D'IRSAY, *Histoire des Universités*, p. 129-133.

(3) « Ordinare de studio pertinet ad eum qui praeest reipublicae », Saint THOMAS, *Opusc. contra impugn. relig.*, c. 3; « Si regnum instituendum sit, oportet providere quis locus aptus sit... ubi constituenda sunt studia litterarum », ID., *De regimine princ.*, I, c. 13.

extrêmement suggestif. Puis, pour la France, A. Luchaire. *Les communes françaises à l'époque des Capétiens directs*, Paris, 1890; 2e édit., avec introduction et bibliographie générale par L. Halphen, Paris, 1911. Pour l'Italie, A. Solmi, *Il comune nella storia del diritto*, Milan, 1922, extr. de l' « Enciclopedia giuridica italiana », t. III. Pour l'Angleterre, C. STEPHENSON, *Borough and town : a study of urban origins in England.* (*Monographs of the Mediaeval Academy of America*), n. 7. Cambridge (Mass.), The Mediaeval Acad., 1933, couvre tout le moyen âge. Pour l'Allemagne, F. RÖRIG, *Die Europäische Stadt*, dans *Propyläen-Weltgeschichte* de W. Goetz, t. IV, qui en principe étudie « la ville européenne » au moyen âge, mais en fait s'attache presque uniquement à la zône Angleterre, France-Nord, Pays-Bas, Allemagne, et ce depuis la fin du XIIe siècle. Suivre aussi les travaux d'histoire économique et urbaine de M. BLOCH (Strasbourg).

Sur la vie économique en particulier, P. Boissonnade, *Le travail dans l'Europe chrétienne au moyen âge*, Paris, 1921; H. Sée, *Esquisse d'une histoire économique et sociale de la France depuis les origines jusqu'à la guerre mondiale*, Paris, 1929. Pour une bibliographie générale copieuse, J. KULISCHER, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte der Mittelalters und der Neuzeit*, t. I, Munich et Berlin, 1928, dans le « Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte », publié par G. von Below et J. Meinecke; et, pour une orientation immédiate les notes de L. Halphen, *L'essor de l'Europe* (XIe-XIIIe *siècles*), dans la collection qu'il dirige, « Peuples et civilisations », t. VI, Paris, 1932, pp. 79-80, 88. Ouvrage de vulgarisation : Miss J. EVANS, *Life in mediaeval France*, Oxford, 1925; trad. franc., *La civilisation en France au m. â.*, Paris, 1930 : tableaux sur la vie communale, l'évolution de la vie monastique, la science, l'art, etc.

Sur la « renaissance » en général; cf. la bibliographie du chap. IV. Pour les institutions scolaires, bonne vue d'ensemble dans Ch. H. Haskins, *The Renaissance of the twelfth century*, Cambridge (Mass.), 1927, ch. II : *Intellectual centres*, et ch. XII : *The beginnings of universities;* et dans l'essai du même auteur : *The rise of universities*, New-York, 1923.

L. Maître, *Les écoles épiscopales et monastiques en Occident avant les universités* (*768-1180*), Paris, 1866, 2e éd., 1924; érudition toute matérielle, sans pénétration historique; mais références à utiliser, après contrôle qui devra être soigneux; car la 2e édition n'a été que très insuffisamment revue.

Pour les écoles épiscopales, aucun travail d'ensemble. Quelques bonnes monographies, citées au cours du chapitre, telle A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge du* Ve *au* XVIe *siècle*, Chartres, 1895, quoique manquant de perspective et d'air. Pour l'Italie, G. Manacorda, *Storia della scuola in Italia*, vol. I, Milan, 1914; pour l'Angleterre,

A. F. Leach, *The schools of medieval England*, London, [1915], n'inspire pas confiance; pour l'Espagne, V. de la Fuente, *Historia de las universidades, colegios y demas establecimientos de enseñanza en Espana*, 4 vol., Madrid, 1884-1889. Voir aussi A. Hofmeister, *Studien über Otto von Freising*, dans *Neues Archiv*, XXXVII (1911-1912), pp. 99-161, 635-767.

Pour les écoles monastiques, nous avons déjà renvoyé à l'exposé et à la bibliographie de U. Berlière, *L'ordre monastique des origines au* XIIe *siècle*, 2e édit., Paris, 1921, ch. 3. Ajouter Miss J. Evans, *Monastic life at Cluny. 910-1157*, Oxford, University Press, 1931.

On recourra évidemment aux histoires générales : H. Rashdall, *The universities of Europe in the middle ages*, 3 vol., Oxford, 1895; demeure précieux, quoique ancien; une refonte est en cours par H. H. E. Craster et F. M. Powicke (Oxford). De même, malgré son âge, H. Denifle, O. P., *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Bd. I seul paru, Berlin, 1885, est fondamental. Stephen d'Irsay, *Histoire des universités françaises et étrangères des origines à nos jours*. Tome I : *Moyen âge et Renaissance*, Paris, 1933 : vue d'ensemble dense et précise, bon instrument de travail.

Recueil capital : *Chartularium Universitatis Parisiensis*, par H. Denifle et E. Châtelain, 4 vol., Paris, 1889-1897; le tome I comporte l'introduction et les documents, très copieusement annotés, jusqu'en 1286. Déborde en intérêt les écoles parisiennes.

Carte universitaire de l'Europe médiévale : au commencement du vol. II de Rashdall, et à la fin du vol. I de Stephen d'Irsay.

Sur les cours princières, comme centres intellectuels, pas d'ouvrage général. Cf. E. Faral, *Les jongleurs en France au moyen âge*, Paris, 1910, et les histoires des littératures nationales, par ex., pour la France, E. Faral, dans *Histoire de la Littérature française illustrée*, publiée par J. Bédier et P. Hazard, t. I, Paris, 1923; R. Bossuat, *Le moyen âge*, tome I de l'*Histoire de la littérature française* publiée par J. Calvet, Paris, 1931. Pour la culture anglo-normande, C. H. Haskins, *Studies in Norman institutions*, Cambridge, 1918; F. Chalandon, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile, 1009-1194*, 2 vol., Paris, 1907.

CHAPITRE II

L'ORGANISATION SCOLAIRE

A considérer les traits caractéristiques des foyers scolaires suscités par le renouveau intellectuel et culturel, aux XIe-XIIe siècles, il est à présumer que, si nous entrons maintenant à l'intérieur des écoles, nous n'y trouverons guère d'organisation stable et tant soit peu généralisée. Constituées, ou du moins vivifiées par l'initiative d'un prélat plus lettré, soutenues par le prestige momentané d'un maître fameux, orientées selon les cas dans des branches particulières du savoir au gré des goûts et des circonstances, les écoles épiscopales ne relèvent point d'un régime uniforme, qu'inspireraient des directives communes.

Quant aux écoles monastiques, plus stables en droit, et plus facilement coordonnées par les coutumes d'un Ordre ou, dans les réformes du temps, par la fédération des abbayes et la législation unitaire des chapitres généraux, elles s'en tiennent à des pratiques empiriques, tout élémentaires, quoique non pas certes dépourvues de psychologie, selon des directives frustes qui ne s'ouvrent guère au perfectionnement administratif ou intellectuel des techniques et des disciplines nouvelles. Ce sont, en toute hypothèse, des initiatives individuelles ou des prestiges personnels, non des progrès institutionnels, qui leur donnent de passagers éclats.

Ainsi, entre la réforme carolingienne avec ses «capitulaires» d'ailleurs très primitifs, et les premiers règlements universitaires de Paris ou de Bologne après 1200, malgré une certaine uniformité de programme et de méthode, nous nous trouvons dans une période d'improvisation, d'initative, de mobilité, où les influences souveraines et générales des papes, des conciles, des princes et des empereurs, sont d'ordre moral plus qu'institutionnel, et s'expriment dans des exhortations plus que dans des règlements, — soit au

point de vue administratif (c'est l'objet de ce chapitre II), soit au point de vue de la matière et des méthodes d'enseignement (ce sera l'objet du chapitre III).

C'est sous le bénéfice de cette remarque capitale que nous tentons de grouper les renseignements sporadiques que nous fournissent les chroniques, les biographies, les chartes ou les bulles du temps. Il ne faudra étendre leur portée qu'avec une extrême discrétion, même à l'intérieur de régions déterminées, telle l'Ile de France, où pourtant se pourrait observer une certaine continuité (1).

LE PERSONNEL SCOLAIRE — MAITRES ET ÉTUDIANTS

Les écrivains de l'époque, pour désigner un établissement scolaire, emploient presque toujours le terme de *scholae*, stéréotypé dans sa forme plurielle, même quand il est appliqué à une salle unique. Ainsi portent, au IXe siècle déjà, les capitulaires de Charlemagne ordonnant à tous les monastères et églises d'établir une école, « des écoles »; ainsi lisons-nous régulièrement dans la correspondance d'Abélard ou les écrits pédagogiques d'Hugues de Saint-Victor. C'est d'ailleurs moins l'emplacement de l'école qu'on désignait par ce mot, que les cours d'un maître; la signification est très nette dans les textes d'Abélard que nous citons (2).

(1) De même ne peut-on user qu'avec une extrême circonspection des règlements postérieurs pour présumer qu'ils ratifient des coutumes anciennes. Cf. par exemple, M. M. DAVY, *La situation juridique des étudiants de l'Université de Paris au* XIIIe *siècle*, dans *Rev. d'hist. de l'Église de France*, XVII (1931), pp. 297-311.

(2) « ...Ad *scholarum* regimen adolescentulus aspirarem... *Scholas* nostras a se removere conatus... Ab hoc autem *scholarum* nostrarum tyrocinio... »; ABÉLARD, *Hist. cal.*, c. 2; P. L., 178, 116-117. Et souvent, ibid., c. 3-5 : « Post paucos dies Parisiis reversus, *scholas* mihi jam dudum destinatas atque oblatas, unde primo fueram expulsus... », ibid. c. 5, col. 126. — Cf. les exemples fournis par H. DENIFLE, *Die Universitäten des Mittelalters*, p. 9.

Plus rarement *schola* au singulier. Raoul Glaber nous apprend qu'à Orléans, vers la seconde décade du XIe siècle, il y avait deux chaires : « Unus Lisoius, in monasterio S. Crucis, clericorum clarissimus habebatur; alter idem Heribertus, S. Petri ecclesiae, capitale *scholae* tenebat dominium ». *Historiae*, l. III, c. 8; *Recueil des hist. des Gaules*, t. X, Paris, 1874, p. 36. Et la Chronique d'Hirschau dit d'un chanoine de Sens : « *Scholam* etiam monachorum publicam tenuit... ». Édit. Trithemius, 1690, p. 1011.

Sur l'évolution des sens du mot *schola*, en liaison avec les institutions, cf. infra, p. 59, note 3.

L'emplacement même où se donnaient les lecons s'appelait *auditorium* dans les monastères où une salle spéciale était affectée à cet usage, comme chez les Clunistes et les Cisterciens (1). Pour les écoles épiscopales, elles se tenaient dans le cloître des chanoines, lorsqu'il y en avait un. C'était le cas par exemple, à Notre-Dame de Paris, à Bologne, à Tournai (2). Lorsque Abélard enseigna pour la première fois, vers 1113, sur la montagne Sainte-Geneviève il le fit dans le cloître (3); la seconde fois, en 1136, ce fut près de l'église Saint-Hilaire (4). Bien souvent, les maîtres étaient obligés de louer un local quelconque, ou bien ils enseignaient en plein air. Plusieurs fois Abélard, pour désigner ce local, emploie le mot vague de *locus* (5), ce qui semble indiquer que l'on enseignait où l'on pouvait. Ce n'est qu'au XIII[e] siècle, surtout avec la multiplication des chaires à la faculté des arts, que ces installations se stabilisèrent dans des quartiers déterminés, tels les « artistes » de Paris au clos Bruneau ou à la rue du Fouarre.

Lorsque les leçons étaient ouvertes à tous — entendez à tous les clercs, séculiers ou réguliers —, on les appelait *scholae publicae* (6), par opposition aux *scholae privatae* des monastères. Ouvrir une école, un cours, se disait *scholas constituere* (7), la direction de l'école : *scholarum regimen* (8); être à la tête d'une école, c'était *scholis praesidere*, *scholis vacare*, *studium regere*, et cesser de tenir une école, *a regimine scholarum cessare* (9).

(1) Voir Du Cange, *Glossarium*, ad hoc verbum.

(2) Hermannus, *De restauratione abbatiae S. Martini Tornacensis*, P. L., 180, 43BC. A Paris, vers 1127, l'école quitta le cloître et fut établie entre le cloître et l'évêché. Cf. infra, p. 78.

(3) « In claustro sanctae Genovefae schola publica utebatur ». *Vita S. Goswini*, dans *Recueil des hist. des Gaules*, t. XIV, p. 442. — En sortant de Saint-Denys, il s'installe « in cella quadam » : « Ad cellam quamdam recessi, scholis more solito vacaturus ». *Hist. cal.*, c. 8; P. L., 178, 138.

(4) Nous avons déjà cité (p. 36, n° 1) le texte de l'*Historia pontificalis* qui nous fait connaître ce détail, tant pour Abélard que pour Arnauld de Brescia.

(5) *Hist. cal.*, P. L., 178, 117 et 120. *Locus* n'a pas ici le sens spécialisé qu'il a parfois (église, monastère, agglomération d'habitations, lieu non habité).

(6) Abélard dit de Guillaume de Champeaux enseignant à Saint-Victor : « Publicas exercuit scholas ». *Hist. cal.*, c. 2; P. L., 178, 119.

(7) « Melidunum reversus, scolas ibi nostras... constitui ». Ibid., c. 2; col. 120B.

(8) Ibid., c. 2; col. 116B.

(9) Ibid., c. 2; col. 121A.

Le maître était appelé *magister* : *magister Anselmus*, *magister Petrus*. C'était là un titre honorifique que continuait à porter, même après qu'il avait cessé d'enseigner, celui qui avait tenu une école publique. Saint Bernard écrivant à des cardinaux et à des évêques, met ce titre avant celui de cardinal et d'évêque (1). Par *magisterium* on désignait la fonction et le droit d'enseigner, mais le terme avait aussi une plus large extension et pouvait signifier également la science communiquée par le maître; il était même parfois employé dans le sens de discipline d'enseignement (2).

Les élèves qui suivaient les leçons des professeurs étaient appelés *scholares*. On rencontre aussi, pour désigner un étudiant, le terme de *scholasticus*, qui semble avoir pris cette acception au IX[e] siècle, au temps de Charlemagne, mais qui la conserve encore — non sans équivoque avec le sens d' « écolâtre » que nous observerons dans un instant — dans les textes du XI[e] et du XII[e] siècle, dans le *Didascalion* de Hugues de Saint-Victor en particulier (3).

(1) Saint BERNARD, *Epist.* 192 : « Venerabili domino et charissimo Patri, magistro Guidoni, sanctae romanae ecclesiae Dei gratiae presbytero cardinali, Bernardus ». P. L., 182, 358. Cf. *Epist.* 193, 200.

(2) Dans le sens de « fonction d'enseigner », voir *Hist. cal.*, c. 4; P. L., 178, 125C, où Abélard dit qu'Anselme de Laon lui interdit d'enseigner « in loco *magisterii* sui ». Cf. encore *ibid.*, c. 2; P. L., 178, 120A : « Qui mihi suum consesserat *magisterium* ».

Pour faire entendre que Guillaume de Champeaux brillait dans l'enseignement de la dialectique, Abélard écrit : « Guilelmum... in hoc tunc *magisterio* re et fama praecipuum ». *Ibid.*, c. 2; P. L., 178, 116A. Il offre le concours de ses lumières, de sa maîtrise, à Héloïse : « Sin... *magisterio* nostro atque scriptis indiges ». *Epist.* 3; P. L., 178, 187C; et déjà auparavant : « Eam videlicet totam nostro *magisterio* committens ». *Hist. cal.*, c. 6; P. L., 178, 127C.

(3) *Scholaris*, dans la langue latine médiévale, a suivi les vicissitudes du mot *schola*, et comme lui s'est fixé dans le cadre des institutions scolaires à la faveur de la renaissance carolingienne.

SCHOLA, transcription du grec σχολή (loisir, délassement), était entré en usage, dans le monde romain, au milieu de l'époque républicaine, au moment de l'influence de l'hellénisme, pour désigner les hautes études littéraires, grammaire et rhétorique : loisir studieux de la culture de l'esprit. Le mot primitif pour signifier l'école et ses exercices, *ludus*, tendit ainsi à se restreindre à l'enseignement élémentaire.

Mais *schola* prit aussi une nouvelle extension, et désigna les endroits où l'on se réunissait pour converser et discuter : lieu de réunion pour assemblées profanes ou religieuses. Puis, à l'époque constantinienne, la dénomination de *scholae* à des groupements de militaires ou de fonctionnaires plus ou moins militarisés, dignitaires de la cour impériale.

C'est ce second sens de collège de fonctionnaires qui prévaut dans le

On rencontre aussi, fréquemment, pour dénommer les étudiants, le terme *clerici*, qui évidemment ne leur est pas propre, mais qui définit proprement leur état, juridiquement et socialement : les *scholares* sont des *clerici*. Il importe de noter de suite ce fait capital, non seulement pour épargner bien des équivoques dans l'interprétation des textes, mais surtout pour avoir l'intelligence de l'institution, des coutumes, et de l'esprit scolaires au XIIe siècle et dans tout le moyen âge.

Les étudiants sont *clerici*, c'est-à-dire engagés officielle-

langage de la cour mérovingienne : la *schola* du palais n'est pas une école littéraire, mais un corps d'officiers royaux, puis les divers corps et groupements appliqués aux diverses fonctions administratives, sous l'autorité d'un *major domus*, et selon divers rangs de dignités. Lieu aussi où se réunissaient ces *scholae*. Ainsi encore, dans Grégoire de Tours, *schola* désigne l'ensemble des personnes attachées à la maison d'un évêque. Donc, ici, point d' « école », ni d'enseignement de la grammaire ou de la rhétorique.

Ce sens perdure à la cour de Charlemagne. « Ideo domus regis *schola* dicitur... » (Épître des évêques de France au roi Louis II, citée dans Du Cange). Mais, avec la politique scolaire de l'empereur et de son conseiller Alcuin, *schola*, ou plutôt *scholae*, va tendre à se spécialiser de plus en plus dans le sens de régime de formation intellectuelle, d'institution d'enseignement, de lieu où cet enseignement se donne. Cf. la langue des capitulaires et des conciles. (*Capitularia regum Francorum*, éd. Pertz, dans *Mon. Germ. Hist.*, Leges, t. I-II, Hannover, 1835-1837, repris dans Migne, P. L., t. 138; et éd. A. Boretius et V. Krause, dans les mêmes *Mon. Germ. Hist.*, Leges, t. II, Hannover, 1897). Alors se fixe le sens, désormais courant, d' « école ».

SCHOLARIS, à la suite de *schola* et selon les mêmes évolutions, désigne :

1. Celui qui est député ou qui se prépare à l'un des services administratifs, civils ou militaires, de la cour du roi ou de l'empereur; ainsi lit-on de Benoît d'Aniane à la cour du roi Pépin : « Pater pueriles gerentem annos filium suum in aula gloriosi Pippini regis reginae tradidit inter *scholares* nutriendum. Mentis indolem gerens supra aetatem diligebatur a commilitonibus; erat quippe velox et ad omnia utilis...; post haec vero pincernae [échanson] sortitur officium » (*Acta SS. O. B.*, de Mabillon).

2. Celui qui reçoit un enseignement, est soumis à une « discipline » intellectuelle, un *discipulus*, un « écolier ». Ainsi dans les écoles monastiques et épiscopales. Cf. textes cités par Du Cange, de Notker de Liége (Xe s.) à Robert de Sorbon (XIIIe s.), et ainsi de suite, si bien que le premier sens est périmé au XIIe siècle avec la transformation des institutions.

Cf. en plus de Du Cange, l'art. *Schola* dans le *Dictionnaire des Antiquités grecques et latines* (Daremberg-Saglio-Pottier), par R. Cagnat; E. Vacandard, *La* scola *du palais mérovingien*, dans *Rev. Quest. Hist.*, LXI (1897), pp. 490-502; *Encore un mot sur la* scola *du palais mérovingien*, Ibid., LXII (1897), pp. 546-551; *Un dernier mot sur l'école du palais mérovingien*, Ibid., LXXVI (1904), pp. 549-553; E. Wölfflin, *Addenda lexicis latinis*, dans *Archiv für lateinische Lexicographie und Grammatik*, II (1885), pp. 110, 267, 468; III (1886), pp. 131, 281, 495.

Pour *scholasticus*, voir note infra, p. 70.

ment dans l'organisme ecclésiastique, sans cependant être initiés en quoi que ce soit aux ordres sacrés, même inférieurs (1). Ils portent la tonsure, sont vêtus d'un habit ecclésiastique, d'ailleurs non uniforme, gardent le célibat en principe, et en principe aussi (2) sont munis d'un bénéfice, c'est-à-dire des revenus ou biens ressortissant à un office ou à une fonction d'église, à accomplir par soi ou par un délégué.

Nous avons quelque peine aujourd'hui à imaginer cet état, et à considérer tout le monde enseignant et étudiant universellement enregistré dans la cléricature, — arts libéraux, droit civil, médecine compris (3). Certains hisriens ne dominent pas leur surprise : les uns sont tentés de voir dans ce « cléricalisme » un accaparement abusif de l'enseignement par l'Église; les autres au contraire considèrent cette extension de l'ordre ecclésiastique à tout le domaine scientifique, élémentaire ou supérieur, comme une requête normale et un état de droit. Ces deux impressions et ces deux interprétations sont l'une et l'autre fautives, car il s'agit là, d'abord et de soi, d'un état de fait, composé par l'évolution des institutions sociales et politiques (4) : c'est le développement de la vie scolaire (puis universitaire au XIII[e] siècle) *à l'intérieur de* la société ecclésiastique qui explique et légitime cette juridiction. Ce fut d'ailleurs et ce demeure l'honneur et la gloire de l'Église, en construisant la Chrétienté, de prendre en charge l'en-

(1) « Clericatus non est ordo, sed quaedam professio vitae dantium se divino ministerio », dira S. Thomas, *De articulis fidei*, prope finem.

(2) Car en fait leur situation économique n'est point si assurée. Cf. infra, p. 75. D'ailleurs l'administration ecclésiastique, qui aura de plus en plus de peine à garantir ainsi l'instruction de ses clercs, distingue alors ceux qui déjà jouissent d'un bénéfice, et ceux qui, engagés dans les études à leurs risques et périls, tendent à la cléricature, mais en attendant vivent de charité ou d'expédients.

(3) Arts libéraux, droit civil, médecine ne pouvaient du reste être étudiés et enseignés que par des clercs non religieux, ni initiés aux ordres sacrés. Les théologiens au contraire doivent avoir reçu au moins l'ordre du sous-diaconat.

(4) Et donc état susceptible de se prêter aux abus, aux dérèglements, aux compétitions des individus ou des institutions. Mais il ne faudrait pas envisager avec une psychologie ou selon des doctrines du XX[e] siècle, les conflits autour de l'école, dans lesquels les divers pouvoirs ont pu se trouver aux prises. A Paris, au XIII[e] siècle, Rome et le pouvoir civil seront bien souvent alliés contre l'évêque, pour le plus grand bien de l'Université.

seignement, de promouvoir les « renaissances » successives et les institutions qui les soutenaient. Ce n'est que peu à peu, par le progrès même des études scientifiques, philosophiques et théologiques, que les théologiens eux-mêmes, distinguant explicitement les disciplines rationnelles et l'ordre de la révélation religieuse, fixèrent (par une clairvoyance progressiste qui ne percera que lentement la croûte des formules juridiques et les routines de la curie romaine) l'objet, propre ou annexe, du magistère ecclésiastique et de sa compétence. Ainsi naîtra la « laïcité » de l'enseignement.

Mais au moyen âge, en fait, *laicus* est l'équivalent d'illettré. Il y a certes des hommes cultivés hors du clergé; mais quiconque se consacre à l'étude, à l'enseignement, et même à ce que nous appelons aujourd'hui les carrières libérales, se doit établir, pour ce faire, dans la cléricature. Les trouvères et les troubadours, comme les notaires, les avocats et les médecins sont des clercs; toute l'Université médiévale est cléricale. Lorsque Jean Balbi de Gênes dans son fameux dictionnaire des arts libéraux, « le dictionnaire universel, *Catholicon* », vers 1286, définira *laicus*, il écrira : «... Vel potius a *laos*, lapis. Inde laicus, i. e. lapis. Inde laicus, i. e. lapideus, quia durus est et extraneus a scientia litterarum ». Le *laicus* est un *idiota*, c'est-à-dire non pas simple d'esprit, mais illettré. Ainsi trouve-ton explicitement l'équivalence *clericus-scholaris* : Héloïse, parlant des étudiants qui fréquentent les cours d'Abélard, dit : *Clerici sive scholares* (1). La liaison était si claire en droit que le mariage, en dissolvant l'état de cléricature, privait du droit d'enseigner (2) :

(1) *Epist.* 2; P. L., 178, 183C; cf. *Hist. cal. :* « Maxime vero clerici, ac praecipue scholares nostri... ». Ibid., 135A.

(2) Ces anciens clercs, *clerici conjugati*, qui renonçaient ainsi — et sans prévarication aucune — à poursuivre la carrière ecclésiastique, avaient encore une situation légale et certains privilèges, dès qu'ils portaient l'habit ecclésiastique et la tonsure. Ils ne pouvaient cependant plus posséder un bénéfice ecclésiastique. Cf. Saint THOMAS, *In IV Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, ad 4. Sur les conditions juridiques des clercs mariés, cf. R. GÉNESTAL, *Le* Privilegium fori *en France du décret de Gratien à la fin du* XIVe *siècle*, t. I, Paris, 1921, p. 81 ss.

C'est dans ce peuple de clercs que se recrutaient les troubadours, comme aussi parmi les réguliers qui, en infraction de leurs vœux, cette fois, désertaient leur état. Cf. une lettre très curieuse d'Innocent III (27 mai 1204) à ses légats dans le Languedoc, où il parle des moines et religieux qui « hatibu religionis abjecto, focarias publice teneant, quarum quasdam subtraxerunt ab amplexibus maritorum, usuras exerceant, aleis et venationibus vacent, advocati, assessores

pour dissuader Abélard de l'épouser, Héloïse lui donne cet argument que le mariage lui interdira l'exercice de l'enseignement (1); et Dante, après les troubles de son adolescence, renoncera, sans s'en consoler jamais, à la dignité et aux privilèges de la cléricature (2). Fait des plus significatifs : ce n'est qu'en plein milieu du quinzième siècle que la faculté de médecine de Paris sera sécularisée, c'est-à-dire rendue à la vie laïque, avec le droit pour les médecins de se marier (3).

LES AUTORITÉS SCOLAIRES.

Étant donnés cet état juridique et cette position sociale des *scholares* et des *magistri*, il est clair que c'est l'Église qui a juridiction sur l'école. Quelles qu'aient été ici ou là les conditions premières de leur fondation (initiative d'un prince, d'une commune, d'un évêque), quelle que soit leur évolution à l'heure où, prenant une ampleur « universitaire », elles entraînent infailliblement, par leur rôle social et leur

et judices in causis saecularibus pro certa pecuniae fiant, personas in se joculatorum assumant, et usurpant officium medicorum ». P. L., 215, 357; *Recueil des Hist. des Gaules*, XIX, 463. Notation extrêmement intéressante pour les romanistes, qui observent le rôle prépondérant de ce qu'on appelle alors la Provence, dans le développement des littératures française et italienne.

Ce n'est donc pas pure imagination, mais hypothèse contraignante, que de nous figurer un Chrétien de Troyes sous la robe de clerc, « et vaguement d'Église comme tous les étudiants et les écrivains d'alors », ainsi que dit G. Cohen, *Chrétien de Troyes et son œuvre*, Paris, 1931, p. 89.

(1) *Hist. cal.*, c. 7; P. L., 178, 130 et 132.

(2) Sur la cléricature de Dante, cf. P. Mandonnet, *Theologus Dantes* dans *Bulletin du Jubilé. Comité français catholique pour la célébration du sixième centenaire de la mort de Dante Alighieri*, Paris, Art Catholique, 1932; janv., pp. 395-527 (Dante clerc, pp. 402-446). On devine l'intérêt capital de la thèse, tant pour l'histoire intellectuelle de Dante lui-même que pour l'origine « cléricale » des littératures, latine ou nationales.

Nous remercions le P. Mandonnet qui non seulement a fixé notre attention sur ce problème général, mais en outre nous a permis de piller copieusement ses notes personnelles.

(3) Au cours de la réforme de l'Université par le légat pontifical, cardinal Guillaume d'Estouteville; décret du 1er juin 1452. Cf. Denifle-Chatelain, *Chart. Univ. Paris*, IV, p. 723. — On devine que ce fut là la ratification, en dernière extrémité, d'une pratique qui depuis longtemps débordait le vieux régime clérical. Dès 1271, Roger Bacon observait que les juristes civilistes, à Bologne et par toute l'Italie, désertaient la cléricature et se mariaient. « Domini legum Bononiae et per totam Italiam nolunt vocari magistri vel clerici, nec coronam sicut clerici habent. Uxores ducunt et omnino sicut laici familiam legunt [regunt] ». E. Charles, *Roger Bacon*, p. 402.

puissance corporative, les interventions du pouvoir civil, toujours les écoles sont et demeure institutions d'Église. Alors même que l'Église ne prend pas, de fait, un intérêt direct à leur organisation, à Bologne par exemple, où les études civiles, dans la première moitié du XIIe siècle, ont le pas sur les études de droit canon, il reste que les interventions ultérieures de la papauté seront décisives à l'heure où initiatives privées et groupements amorphes prendront corps. On peut alors discuter sur le « lieu de naissance » de l'Université (1), il est certain que, même hors de la cathédrale, ce sont des gens d'église qui président, travaillent contrôlent, et bientôt commandent.

C'est dans ce contexte, et selon ces principes, alors indiscutés, qu'il faut voir et apprécier les interventions des autorités civiles. Car princes, seigneurs, rois et empereurs ne se sont pas fait faute d'intervenir : sans remonter jusqu'à Charlemagne, nous trouvons au XIIe siècle bien des exemples de ces immixtions, dans la nomination des maîtres, dans la procuration des bénéfices, tout comme dans les élections aux évêchés. Les clercs, d'ailleurs, ne craignent pas d'avoir recours à ces autorités civiles pour arriver à leurs fins. Lorsque Abélard raconte qu'il ouvrit sa première école à Melun, *castrum et sedem regiam* (2), malgré les intrigues de Guillaume de Champeaux, il semble bien faire entendre que c'est à la faveur du roi qu'il dut de réussir, malgré le crédit de son adversaire. Ce qui le confirme, c'est qu'il transféra son école à Corbeil (3), peu après que cette ville devint fief royal, sinon à cette époque même (4). Nous voyons de même Serlon de Wilton demander au roi, dans une supplique en vers, d'agir contre ceux qui exigeaient en secret de l'argent des maîtres (5). Lorsque par ailleurs le seigneur avait droit

(1) Ainsi, pour Bologne, voir état du problème et bibliographie dans St. D'IRSAY, *Histoire des Universités*, t. I, Paris, 1933, chap. IV.

(2) *Hist. cal.*, c. 2; P. L., 178, 116B.

(3) Ibid., 117A.

(4) Ce ne fut pas d'ailleurs la seule fois qu'Abélard profita du crédit dont il jouissait auprès des grands, crédit attesté par Héloïse, *Epist.* 2, P. L., 178, 183. Dans ses démêlés avec l'abbé de Saint-Denis, il sut habilement recourir à l'intervention du roi et du comte de Champagne. *Hist. cal.*, c. 10; P. L., 178, 156-157.

(5) Texte de la supplique publiée par B. HAURÉAU, *Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. I, Paris, 1890, p. 311.

de patronage sur une église, il étendait volontiers son droit sur l'école attachée à cette église (1).

Cependant la juridiction ecclésiastique, en substance et en droit, reste intacte : c'est de l'abbé que dépendent les écoles situées dans la diète de son monastère, c'est de l'évêque que dépendent les écoles existant dans son diocèse. Ainsi à Chartres comme à Paris, à Bologne comme à Oxford. Dans les deux cas d'ailleurs c'est de juridiction territoriale dont il s'agit, et le sujet changeant de lieu change d'autorité : ainsi lorsqu'il veut échapper aux droits ou aux tracasseries de son supérieur normal. Mais maître ou étudiant, il est entièrement sous le régime ecclésiastique, c'est-à-dire non seulement dans son enseignement, contrôlé doctrinalement et disciplinairement, mais dans son activité intérieure, sa tenue, sa personne même. Lors de l'attentat dont fut victime Abélard, le procès intenté aux coupables fut jugé par l'évêque de Paris. Clercs, étudiants et maîtres relèvent du for de l'Église, auquel, en tout procès, ils peuvent en appeler.

Ces juridictions ecclésiastiques se croisent, tout comme se croisent les juridictions civiles à cette époque; mais ici l'une est facilement éminente, et deviendra maîtresse, celle du pape, qui s'exerce en droit dans toute la chrétienté, et qui, très tôt, va intervenir directement, à mesure que telle ou telle école dépasse, en recrutement, en valeur ou en influence, les limites trop étroites d'un diocèse. Ces interventions ne seront notables et fréquentes, à Paris comme à Bologne, qu'avec le pontificat d'Alexandre III, un ancien maître de Bologne précisément (1159-1181) (2); mais dès la première moitié du XIIe siècle, des conflits locaux provoquèrent quelques actes de l'autorité romaine. Ainsi à Paris, en 1134, au cours du conflit entre l'évêque et les maîtres (3). Cette année-là, Galon, professeur à Paris, à la tête des maîtres et des écoliers, ayant outragé le chancelier Algrin, celui-ci se plaignit à l'évêque, Étienne de Senlis, qui sus-

(1) Cf. cas analogues cités par G. BOURBON, *La licence d'enseigner et le rôle de l'écolâtre au moyen âge*, dans *Rev. des quest. hist.*, XIX (1876), p. 531.

(2) Ainsi Denifle fait-il commencer son cartulaire de l'Université de Paris (pars introductoria) avec le pontificat d'Alexandre III.

(3) Auparavant, le 28 mars 1123, Calixte II avait adressé à l'évêque de Paris, Girbert, une bulle dans laquelle il ordonne que tous, clercs et abbés, lui obéissent : « Omnes et clerici et abbates ad sedem Parisiensem pertinentes ». *Bullaire du pape Calixte II*, par U. Robert, t. II, p. 134, n. 359.

pendit Galon de ses fonctions et mit en interdit toute la montagne Sainte-Geneviève. Les chanoines de Sainte-Geneviève en appelèrent au pape Innocent II et au légat, Pierre le Sanglier, archevêque de Sens. Le pape écrivit à Étienne de Senlis et lui enjoignit de rétablir le service religieux dans les églises du mont. Le légat voulut arranger les affaires; mais n'ayant pas réussi il accusa l'obstination de l'évêque de Paris. Celui-ci lui répondit pour se justifier et maintenir ses droits. « Comptant, dit-il, sur le crédit de l'archevêque et du sénéchal (1), beaucoup plus que sur la bonté de sa cause, Galon a eu l'audace de continuer ses leçons au mépris de Dieu et de notre autorité. Pour nous, après avoir concerté avec le roi et plusieurs évêques, les mesures que nous devions prendre à ce sujet, nous avons, de leur commun avis, lancé notre sentence (l'excommunication) contre le rebelle et ses suppôts; et l'effet de ce jugement a été tel que, malgré son insolence, Galon s'est trouvé réduit au silence, faute d'auditeurs » (2).

Cette affaire montre, en même temps que l'intervention de l'autorité romaine, le pouvoir de l'évêque sur les professeurs et sur les clercs des écoles du diocèse : pouvoir d'interdire l'enseignement comme pouvoir de le permettre.

Était-ce le chancelier de Notre-Dame qui, au nom de l'évêque, déjà alors comme plus tard, avait mandat, à Paris de conférer la *licentia docendi* ? On ne peut le conclure de l'épisode, car on ne sait au juste quel avait été le sujet de la polémique initiale de Galon contre Algrin. Nous n'avons d'ailleurs aucun document de cette époque, attestant l'obligation pour un maître, d'obtenir la *licentia docendi* (3).

(1) L'archevêque, c'est Pierre le Sanglier; le sénéchal, Étienne de Garlande.

(2) Sur cet épisode, cf. *Hist. litt. de la France*, t. XI, pp. 415-418.

(3) C. BERNARD, *De l'enseignement élémentaire en France, aux* XIe *et* XIIe *siècles*, Paris, 1894, p. 156, n. 1, cite, il est vrai, un statut exigeant la *licentia*, et qui remonterait au concile de Rouen de 1074 : « Ut nullus, cujuslibet quaestus gratia, vel alia qualibet occasione, praesumat populum docere nisi persona probata ab episcopo, propter multimodos et detestandos errores quos docent imperiti ». En réalité, on ignore la date de ce décret : en le publiant avec plusieurs autres, à la suite des statuts du concile de Rouen de 1074, HARDOUIN, *Acta conciliorum*, t. II, pars I, p. 1520, fait cette observation sur sa place dans le manuscrit d'où il est tiré : « In eodem ordine sequebantur sine titulo sequentia capitula, quae duximus ceteris subjicienda, ne pereant ». D'ailleurs les mots « docere populum » se rapportent aussi bien à la prédication qu'à l'enseignement.

Les aventures d'Abélard, largement connues par l'*Historia calamitatum*, nous fournissent cependant quelques précieuses informations. On ne peut, il est vrai, tirer argument, comme on l'a voulu faire, du motif pour lequel le fameux maître fut condamné à Soissons. L'accusation de ses adversaires est ainsi formulée : « Dicebant enim ad damnationem libelli satis hoc esse debere, quod nec romani pontificis nec ecclesiae auctoritate commendatum legere praesumpseram » (1). Mais Denifle a justement fait remarquer que, d'après le texte, le consentement du pape ne se rapporte pas à l'enseignement en lui-même; si on éleva une plainte contre Abélard, ce fut parce qu'il s'était arrogé le droit de lire (*legere* = enseigner) publiquement un livre composé par lui, avant que ce livre eût été approuvé par le pape ou par l'Église (2). Denifle fait observer également (3) que le reproche adressé à Abélard d'avoir osé, sans maître, commencé à enseigner les Écritures (4), ne doit pas non plus être interprété comme une preuve de la *licentia docendi*, car tout le contexte montre que l'accusation porte sur ce fait qu'Abélard a enseigné la théologie avant d'avoir profité de l'enseignement d'un maître en cette matière : il n'avait étudié que très peu de temps sous Anselme de Laon; et c'était là son crime.

On peut cependant tirer parti de cette dernière accusation. Si elle n'est pas une preuve de l'existence de la *licentia docendi*, elle nous est du moins un indice des coutumes du temps. Plusieurs fois, en effet, les contemporains ont fait allusion à cette audace d'Abélard, qui avait enseigné *sine magistro;* les uns, ses adversaires, comme Roscelin et Hugues de Saint-Victor (5), pour l'en blâmer, les autres,

(1) *Hist. cal.*, c. 9; P. L., 178, 149C.

(2) H. Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters*, Berlin, 1885, Bd. I, p. 765 et note 31. Il fait remarquer que les manuscrits donnent la leçon « auctoritate eum [libellum] commendatum legere praesumpseram ».

(3) Ibid., n. 31.

(4) « Quod sine magistro ad magisterium divinae lectionis accedere praesumpsissem ». *Hist. cal.*, c. 8; P. L., 178, 140.

(5) Roscelin : « Cur miraris in dictis tuis aliquid reprehendi potuisse cum te in sacrae scripturae eruditione manifestum sit nullatenus laborasse ». *Epist. ad Abel.*, P. L., 178, 362D. Hugues de Saint-Victor, *Didascalion*, III, 14; P. L., 176, 774 : « Hinc etiam ebullit quod nugigeruli... ». Quoique Abélard ne soit pas nommé, l'allusion à la scène de l'école de Laon (racontée *Hist. cal.*, P. L., 178, 124) est si manifeste qu'il ne peut y avoir de doute sur le personnage visé.

ses admirateurs, pour faire ressortir la puissance de son esprit (1). C'est que, à une époque où la science s'acquérait presque uniquement par l'enseigenment, on regardait comme une nouveauté extraordinaire qu'un clerc osât enseigner sans avoir suivi, pendant assez longtemps, les cours d'un maître. Aussi, à défaut de *licentia docendi*, il semble bien que c'était la condition pour pouvoir occuper une chaire dans telle ou telle branche d'enseignement, d'avoir étudié un certain temps cette branche sous la direction d'un maître.

On imposait aussi d'autres conditions, comme on le voit par l'*Historia calamitatum*, ce document si direct sur la vie scolaire du temps. Conditions de moralité : le successeur de Guillaume de Champeaux se vit enlever sa chaire à la suite d'accusations contre ses mœurs (2); conditions d'orthodoxie : Anselme de Laon interdit à Abélard de commenter Ézéchiel *in loco magisterii sui*, ne voulant pas être responsable des erreurs que pouvait écrire un clerc si novice dans l'étude des Écritures (3). Après la condamnation du concile de Sens, l'enseignement fut interdit à Abélard.

Cette interdiction portée par Anselme de Laon témoigne qu'un maître pouvait permettre ou défendre à un clerc d'enseigner dans le même endroit que lui. L'*Historia calamitatum* offre un autre exemple de ce pouvoir : le successeur de Guillaume de Champeaux à l'école Notre-Dame avait cédé sa chaire à Abélard et s'était mis à son école; mais Guillaume ayant fait interdire ce maître, ce fut un rival d'Abélard qui lui succéda, et Abélard, obligé de chercher fortune ailleurs, retourna à Melun (4). Faut-il aller plus loin et voir dans l'acte d'Anselme de Laon l'exercice du droit qu'aura plus tard celui qui est à la tête des écoles d'un diocèse ou d'une ville épiscopale, droit de permettre ou d'interdire l'enseignement aux maîtres qui enseignent sous sa juridiction ? Autrement dit, avons-nous déjà une manière de directeur général des études, mandaté et spécialisé pour cet office ayant désormais consistance propre ? Ce n'est pas probable. Si les évêques n'enseignent plus depuis

(1) « Ille sciens quidquid fuit ulli scibile, vicit Artifices, artesque absque docente docens ». *Epitaphia Abaelardi*, n. 2; P. L., 178, 103.

(2) « Turpissimis objectis criminibus ». *Hist. cal.*, c. 2; P. L., 178, 120A.

(3) *Hist. cal.*, c. 4; P. L., 178, 125C.

(4) Ibid., c. 2; 120B.

longtemps, ils ne paraissent pas encore s'être déchargés sur le chancelier ou sur le *magister scholarum* du droit de nommer les maîtres dans leurs diocèses. On a vu en effet, que c'est l'évêque de Paris, Étienne de Senlis, et non son chancelier Algrin, qui avait interdit à Galon d'enseigner. A Chartres, où l'évêque Yves avait encore enseigné à la fin du XI[e] siècle, ses successeurs nomment le chancelier qui est à la tête des écoles, mais ils nomment aussi les maîtres (1). Cependant, dès la seconde moitié du XII[e] siècle, avec l'extension du mouvement scolaire, le rôle du chancelier ou du *scholasticus* — car c'est souvent le même personnage qui cumule la chancellerie capitulaire et la fonction d'écolâtre (2) — va s'accroître et sa délégation sur le gouvernement des écoles se stabiliser : une lettre d'Alexandre III aux évêques de France, vers 1170-1172, fait une allusion explicite à l'octroi de la *licentia docendi* par le *magister scholarum*, comme à une pratique courante. Informé en effet de nominations obtenues à prix d'argent, le pape blâme vigoureusement ceux « qui nomen magistri scholarum et dignitatem assumunt in ecclesiis, et sine pretio ecclesiasticis viris docendi alios licentiam non impendunt » (3). C'est le premier document où soit enregistré ce pouvoir du chancelier, indice d'un très notable progrès dans l'organisation de l'enseignement. Mais ce registre des lettres d'Alexandre III nous entraînerait trop loin, ici, dans la seconde moitié du XII[e] siècle.

Ce *magister scholarum* — et non pas *magister scholae*, qui convient à tous les professeurs, — dont nous voyons ainsi la fonction prendre corps, était appelé aussi *scholasticus*, dénomination qu'on traduira par *écolâtre*. Ainsi parlent

(1) A. CLERVAL, *Les écoles de Chartres...*, p. 30.

(2) Ainsi à Paris, à Chartres, à Tournai. Le même personnage a donc la garde des archives en même temps que de la bibliothèque; il prépare les actes comme il s'occupe des manuscrits.

(3) Le document est publié dans DENIFLE, *Chart. Univ. Paris*, t. I, p. 4. Denifle signale une glose de Vincent d'Espagne, dans son *Apparatus*, composé vers 1210-1215, où il est dit que le décret d'Alexandre III visait le chancelier de Paris : « Hoc caput fuit impetratum contra cancellarium Parisiensen, qui a quolibet docente marcam unam exigebat ».

Cf. G. POST, *Alexander III, the* licentia docendi, *and the rise of the universities*, dans *Anniversary essays in medieval history by students of Ch. H. Haskins*, Boston, 1929, pp. 255-278.

couramment les chroniques du XI[e] siècle, qui emploient ce mot de *scholasticus* pour désigner le maître principal d'une école (1).

L'emploi n'est cependant pas sans équivoque. Dans l'antiquité en effet, était qualifié de *scholasticus* l'homme lettré, ou savant, ou plus précisément celui qui, grâce à ses études de rhétorique, jouissait d'une parole distinguée et élégante (2). Ainsi le mot avait-il évolué à partir du sens scolaire, comme en témoigne l'auteur de la *Dialectica* du Pseudo-Augustin, lorsqu'il voudra donner un exemple d'ambiguité verbale : « Cum scholastici non solum proprie, sed et primitus dicantur ii qui adhuc in schola sunt, omnes tamen qui in litteris vivunt, nomen hoc usurpant » (3). C'est ce sens classique de lettré, d'homme qui a fait ses classes, que conserve la basse latinité : élève des rhéteurs, qui, après sa formation libérale, en garde la culture et le goût de l'étude. Cf. Salvien qui juxtapose *scholasticus* et *disertus*; saint Jérôme qui rapporte le surnom de *scholasticus* donné à l'écrivain Sérapion « ob elegantiam ingenii » (4); et ainsi jusqu'au temps de Charlemagne, dans la langue d'Alcuin.

Mais alors s'est constitué, à l'intérieur de la signification scolaire primitive du mot (*qui in schola sunt*, et non plus sens de lettré), le sens spécial d'homme attaché par sa fonction à l'enseignement; *scholasticus* désigne alors non pas une qualité littéraire ou scientifique, mais un office, une dignité, et, dans le cas, puisque l'école est cléricale, une dignité ecclésiastique : dans le chapitre cathédral, le chanoine chargé de l'enseignement est le *scholasticus*, qui prendra place, parmi les dignitaires, après le prévôt, *praepositus* et le doyen, *decanus*, par exemple (5).

(1) Cf. *Recueil des historiens des Gaules*, t. XII, pp. 124, 149, 164, etc. Cf. l'article déjà cité de G. BOURBON, *La licence d'enseigner et le rôle de l'écolâtre au moyen âge*, dans *Rev. des quest. hist.*, XIX (1876), pp. 513-553; les pages 527-534 concernent le XII[e] siècle.

(2) Nous laissons de côté ici le sens d'*avocat*, dérivé du sens primitif par l'intermédiaire du sens de *rhéteur*. Cf. FORCELLINI-DE VIT, ad h. l.

(3) P. L., 32, 1418; cap. 10. Cette *Dialectica*, qui fait partie d'un exposé des arts libéraux faussement attribué à saint Augustin, donne en tout cas le vocabulaire du latin du haut moyen âge.

(4) SALVIEN, *De gubern. Dei*, cap. 1; P. L., 53. Saint JÉRÔME, *Liber de viris illustribus*, c. 99; P. L., 23, 699A.

(5) Selon les « statuta antiqua » de l'église de Francfort : « Scholasticus tertius est praelatus, cujus officium est membra ecclesiae petentia in scho-

Ainsi allons-nous avoir au XIIe siècle, dans la langue scolaire, telle celle d'Hugues de Saint-Victor, un double sens, qui n'est pas sans péril d'équivoque : *scholasticus* peut signifier celui qui suit la *schola*, l' « étudiant », ou bien celui qui la dirige, l' « écolâtre » (1). Aussi faut-il veiller, en lisant les textes, à ne pas faire de confusions. Nous serions portés à croire, par exemple, que les auteurs de l'*Histoire littéraire* et ceux qui les ont suivis, ont cédé à cette équivoque lorsqu'ils ont pris pour un maître le *Berengarius scholasticus*, auteur d'une *apologia* en faveur d'Abélard : ce Béranger n'était sans doute encore qu'un simple étudiant lorsqu'il écrivit son factum contre saint Bernard (2).

En toute hypothèse, nous demeurons dans le vocabulaire professionnel et technique; ce ne sera qu'à la Renaissance, avec le discrédit de la langue, de la littérature et de la philosophie médiévales, que le mot impliquera un jugement de valeur, fort péjoratif. On sait quelles discussions ont entretenues et entretiennent les historiens, pour donner une consistance — chronologique, ou méthodologique, ou philosophique — à cette épithète de *scolastique*, dont le sens authentique se trouve compromis si fâcheusement (3).

lasticis scientiis et maxime in grammatica fideliter informare... ». Cité dans Du Cange, *Glossarium*, ad hoc verbum.

(1) Hugues de Saint-Victor, *Didascalion*, l. III, c. 3; P. L., 176, 768c : « Scholastici autem nostri aut nolunt aut nesciunt modum congruum in discendo servare, et idcirco multos studentes, paucos sapientes invenimus ». Il s'agit évidemment des « écoliers ». Cf. ibid., c. 19, col. 777B; l. VI, c. 3, col 800A; Othon de Saint-Emmeran, *Liber visionum*, P. L., 146, 353B; *Liber de tentationibus suis*, ibid., 146, 38B, 57B. Il est dit d'Odon de Tournai qui, encore tout jeune, « in urbe Tullensi scholasticos docuit ». Hermannus, *De restauratione abb. S. Martini Tornacencis*, c. 1; P. L., 180, 41A.

(2) Béranger déclare lui-même que, lorsqu'il écrivit son *Apologia*, il n'était qu'un tout jeune homme : « Eram ea tempestate adolescens, nondumque malas nubes lanuginis adumbrabat », et qu'il voulait réciter des vers comme les étudiants à l'école : « Eratque mihi velut scholastico animus infícta crebro materia declinare ». *Epist. Berengarii ad episc. Mimatensem*, P. L., 178, 1872. D'ailleurs, dans cette lettre, postérieure à l'*Apologia* et dans la suivante, B. ne prend plus le titre de *scholasticus*, ce qui confirme notre opinion.

(3) Cf. sur ces discussions, M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, I, chap. 1; M. Jacquin et M. De Wulf. *Sur la notion de scholastique*, dans *Rev. Hist. Eccl.*, V (1904), pp. 429-431, 716-724; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I, ch. 2. Freiburg, 1909; H.-D. Simonin, *Qu'est-ce que la scolastique*, dans *Vie intell.*, X, 10 fév. 1931, pp. 234-242. — Une autre acception du mot aura cours, à partir du XVIe siècle, dans le champ de la théologie et de ses méthodes : on dira « théologie scolastique » par opposition

Ce n'est que peu à peu que les êtres vivants les plus parfaits de structure se différencient dans leur organisme, selon les exigences des fonctions nouvelles d'un corps à la fois plus complexe et plus unifié. Ainsi en va-t-il des institutions. Au milieu du XIIe siècle, l'organisme scolaire est à peine différencié, et sa hiérarchie reste rudimentaire, sous le gouvernement du *scholasticus*, fût-il « chancelier » comme à Paris ou à Chartres, au nom de l'évêque.

Peut-être pourrait-on cependant pressentir déjà — mais ce serait seulement à la lumière de l'évolution ultérieure — la membrure que prend le « consortium magistrorum » dans les écoles de Paris et de Bologne, surtout si on les examine en relief sur le fond atone et délibérément immobile des écoles monastiques. Tandis que celles-ci restent figées par le poids même des règles et coutumiers qui avaient été, aux mauvais jours, leur soutien, Paris et Bologne croissent du même mouvement qui entraîne la vie communale, en pleine homogénéité sociale et spirituelle avec elle; or c'est par là précisément, par cette solidarité civique (fait capital, et trop peu observé) que les écoles parisiennes et bolonaises laissent pressentir une organisation assez différente.

Le *Studium* de Paris est né, au sens le plus exact du mot, de l'école épiscopale, et c'est autour d'elles que se sont agrégés, « dans l'île », comme on disait, les divers enseignements : grammaire, rhétorique, dialectique, droit, voire médecine (1). Groupe homogène donc, même quand les étrangers afflueront, où maîtres et étudiants, d'emblée sous juridiction ecclésiastique, et avec prééminence de la théologie, étaient étroitement solidaires dans leur organisme intellectuel et corporatif, dans leurs aspirations sociales, dans leurs besoins économiques. Les difficultés et les conflits ne firent que promouvoir et étendre cette solidarité, qui se manifestera fréquemment au cours du XIIIe siècle, soit contre les exigences financières des bourgeois, soit contre les tutelles épiscopales, soit dans le recours à la protection ou

à « théologie positive ». Cf. M. B. SCHWALM, *Les deux théologies : la scolastique et la positive*, dans *Rev. sc. ph. th.*, II (1908), pp. 674-703.

(1) Pour la médecine, cf. A. FRANKLIN, *Les anciennes bibliothèques de Paris*, t. II, Paris, 1870, p. 13, citant J. RIOLAN, *Curieuses recherches sur les escholes en médecine*, p. 91 : « ...En une maison où il y avoit eu des estuves, entre l'Hostel Dieu et la maison de l'Evesque ».

à la législation du Saint-Siège et de ses légats. S'il le faut, les maîtres feront grève commune avec les étudiants. Lorsque les « nations » se constitueront au XIIIe siècle, ces confréries de compatriotes ne diviseront pas le bloc universitaire, et leur gouvernement privé n'aura pas de rôle direct dans le régime intérieur des études. Maître et étudiants forment vraiment *une* corporation : c'est, à la lettre, l'*universitas magistrorum et scholarium Parisius commorantium*.

A Bologne au contraire, se dessinent, dès le milieu du XIIe siècle, les premiers traits d'un corporatisme assez différent. Dès l'origine en effet, les professeurs sont traités beaucoup plus directement comme des citoyens de la Commune, qui les soutient, les domine, les opprimera parfois. Ils sont d'ailleurs plus fréquemment originaires du pays, et leur état de juristes, pour beaucoup, les rapproche plus du pouvoir civil que de l'Église. S'ils s'organisent, c'est sur le type des métiers communaux, et leur indépendance économique et morale est de plus en plus réduite. En face et en dehors d'eux, les étudiants se groupent en corporation, une corporation à eux, que la ville n'arrivera pas à réduire. Beaucoup sont étrangers, et échappent à la juridiction communale, comme à la société de leurs maîtres, qui sont devenus des agents de la Commune; ils s'organisent sur eux-mêmes, et leur recteur sera en fait le gouverneur de l'Université, tandis que la direction des études reste entre les mains des maîtres et du collège des docteurs. Si la ville pousse trop loin ses exigences, ils émigreront en corps, et, tandis que, à Paris, les grèves finissent toujours par s'arranger, à Bologne elles conduiront à de graves sécessions, telle celle de 1222 qui aboutira à la fondation de l'Université de Padoue. Comme à Paris, le pape ou le souverain interviendront; mais ici l'empereur ou le pape se trouveront constamment face à face avec la Commune, objet d'ailleurs elle-même de discorde et de rivalité d'influence entre les deux chefs de la Chrétienté; et ils tendront, chacun à leur manière et pour leur avantage politique, à soustraire les corporations estudiantines à la surveillance de la Commune. Guelfes et gibelins se rencontreront là, et, plus qu'à Paris, dans cette cité juridique, les conflits politiques auront leur contrecoup. Les « nations », on le prévoit, prendront une importance morale et institutionnelle qu'elles n'auront jamais à

Paris. « Bologne devient une université d'étudiants, comme Paris est devenu une université de maîtres » (1).

Ainsi se trouve préformée dans leurs premières démarches l'histoire des deux grandes Universités. Elles restent d'ailleurs, malgré ces différences, de même type : nées de la même transformation économique, politique et culturelle, elles sont toutes deux l'image de la société nouvelle et sont pénétrées du même esprit : rupture avec les routines et les servitudes de la féodalité, circulation de la richesse et ouverture de l'esprit, goût de la liberté fraîche et alerte, sens de la vie collective et de sa haute valeur humaine, régime démocratique. La *corporation* est ce en quoi s'incarnent et s'unifient tous ces éléments : l'université médiévale, dès sa période embryonnaire au XIIIe siècle, est une corporation. Ce pourra être un jour la cause de sa ruine, lorsque, création du progrès, elle refusera à son tour le progrès et se sclérosera dans ses privilèges et ses capitaux intellectuels; mais, pour l'heure, c'est la raison profonde de sa puissance institutionnelle, de sa liberté, de sa lucidité, de son incoercible succès. N'ayant plus sous les yeux que les vestiges d'une pareille institution, dans quelques universités anglaises, habitués désormais à un régime où l'enseignement est la propriété administrative de fonctionnaires — qu'ils soient d'État ou d'Église, — redoutant en tout essai d'organisation syndicale un ferment révolutionnaire, nous avons quelque peine à imaginer, puis à accueillir cette conception corporative, si mobile et si indépendante, hardie, turbulente, démocratique, familiale par certains côtés. Telle fut cependant, en institution, la nature de l'école au XIIe et au XIIIe siècles, et le principe de sa fécondité créatrice.

Sans doute fût-ce aussi la condition de son rôle spirituel : libérée de maintes attaches temporelles, même là où les clercs, individuellement, trahissaient leur objet, elle fut facilement universelle, de population et d'esprit, véritable république des lettres, au-dessus de tous les particularismes, que la politique pontificale, même avec ses prudences et ses tracas,

(1) STEPHEN D'IRSAY, *Histoire des Universités...*, tome I, p. 94, et passim, tout le paragraphe consacré aux origines corporatives de Bologne, pp. 90-97. Bon résumé. Et Fr. EHRLE, *I piu antichi statuti della facoltà teologica dell' Università di Bologna* (*Univ. Bonon. Monumenta*, Vol. I), Bologna, 1932, CCXVI-150 pp.

protégeait et exaltait, y retrouvant sa catholicité. Le « maître » au XII[e] siècle et au moyen âge, est chez lui partout, non pas comme un hôte qu'on honore à son passage, mais comme un titulaire de science et de vérité, dont les droits valent partout, même administrativement. Hugues de Saint-Victor est saxon, Pierre le « maître des sentences » est lombard, Adam du Petit-Pont et Jean de Salisbury anglais : ils sont la gloire des écoles de Paris. La corporation universitaire est vraiment le cerveau de la Chrétienté.

RÉGIME ÉCONOMIQUE ET DISCIPLINAIRE.

Ce peuple de maîtres et d'étudiants trouvait sa stabilité juridique et sa subsistance économique, nous l'avons vu, dans son état de cléricature. Clercs, ils jouissaient, ou pouvaient jouir d'un bénéfice. En fait, on devine que cette base économique allait se trouver de plus en plus étroite pour des écoles en pleine croissance numérique. Qu'un chanoine, *scholasticus* de l'école cathédrale, vive effectivement, avec quelques élèves, d'une prébende, cela se conçoit; mais que l'école en vienne à requérir plusieurs maîtres, avec l'appareil extérieur qui s'ensuit, et voici le problème économique posé, car l'enseignement lui-même ne rapportait pas. La gratuité de l'école est considérée, au moyen âge, comme la loi première de son statut; non seulement c'est là un état de fait, conséquent à la pratique séculaire des écoles monastiques (1), mais c'est un principe absolu, dont la violation est un scandale pour l'esprit. L'enseignement est considéré comme la plus haute fonction spirituelle, mise en parallèle, pour ainsi dire, avec la prédication religieuse : faire payer la vérité, dans l'école comme dans l'église, ce serait la plus honteuse vénalité; les philosophes eux-mêmes l'ont compris et pratiqué (2).

Il y avait cependant bien des détours pour légitimer

(1) Guillaume de Saint-Bénigne, de Dijon († 1031), renouvela et resserra cette pratique de la gratuité dans toutes les abbayes qu'il réforma. Cf. RAOUL GLABER, *Vita S. Guillelmi*, n. 14; P. L., 142, 709.

(2) Une glose anonyme déclare : « Numquid ergo de divitibus licite possunt petere collectos ? Videtur quod non, quia si vult dici phylosophus prohiciat peccuniam exemplo Socratis... Item scientia donum Dei est, ergo vendi non potest ». Citée par G. POST, *Master 's salaries and student-fees in the mediaeval Universities*, dans *Speculum*, VII (1932), p. 189, n. 4.

indirectement, ou pour excuser, la pratique d'une rétribution, tout en sauvegardant la dignité de la *doctrina*. Déjà les moines, s'ils ne demandaient rien, et si leur profession de pauvreté leur interdisait personnellement l'acquisition de la richesse, acceptaient cependant les cadeaux bénévoles qui leur étaient faits, comme le prouvent les exemples de Lanfranc et de Sigebert de Gembloux (1). Abélard, moine et enseignant au Paraclet, recevait beaucoup d'argent de ses disciples, et Roscelin lui reprochait d'en faire un usage indigne (2) : on pense bien que, étant encore chanoine séculier, il en reçut aussi; lui-même parle des bénéfices qu'il réalisa à l'école Notre-Dame. Il n'était pas le seul dans ce cas. Odon de Tournai reçut beaucoup de présents et d'argent, qu'il distribua après sa conversion (3). Hugues de Chartres, qui vécut après Abélard, avait lui aussi, de son propre aveu, amassé un beau pécule en enseignant (4). Adam du Petit-Pont faisait payer ses leçons (5).

Même désordre parfois chez les dignitaires, qui abusaient de leur mandat pour vendre le droit d'enseigner, ou du moins percevoir indiscrètement des redevances. En principe la *licentia docendi* était gratuite; le concile de Londres, en 1138, le rappelle expressément (6). En fait, vers le milieu du XII[e] siècle, à Paris, on exigeait souvent en secret des maîtres une certaine somme, malgré les décrets. Dans la supplique que nous avons déjà mentionnée, Serlon de Wilton se plaint en ces termes au roi de France, Louis VII :

Tractamur misere, dare cogimur atque tacere
....

(1) De Lanfranc, il est dit : « Ea quae a scholasticis accipiebat, abbati conferebat », *Vita Lanfranci*, P. L., 150, 19. De Sigebert : « Quae acquisierat voluntaria liberalitate eorum quos instruxerat... », *De gestis abbat. Gembl.*, dans *Spicil.* de d'Achery, t. II.

(2) *Hist. cal.*, c. 11; P. L., 178, 161 : « Scholares autem ultro mihi quaelibet necessaria praeparabant, tam in victu scilicet quam in vestitu... ut nulla me scilicet a studio cura domestica retardaret ». Cf. ibid., c. 5. Et *Epist. Roscel.*, P. L., 178, 370C.

(3) HERMANNUS, *De restauratione abbatiae S. Martini Torn.*, P. L., 180, 41A.

(4) Voir le récit de sa conversion dans CLERVAL, *Les écoles de Chartres au moyen âge...*, pp. 213-214.

(5) B. HAURÉAU, *Notices et extraits de quelques manuscrits...*, I, pp. 213 et 218.

(6) « Magistri scholarum, si aliis scholas regendas commiserint, prohibemus ne propter hoc quicquam ab eis exigant; quod si fecerint, ecclesiasticae vindictae subjaceant ». HARDOUIN, *Acta conciliorum*, t. VI, pars 2, p. 1206.

Ast in decretis legitur : Quicumque docetis,
Verum dicatis, hoc date sitque satis.
Ergo tibi mando, rex summe, palam lego, clam do (1).

Nous avons vu qu'Alexandre III, blâmant, au dire d'un glossateur, le chancelier de Paris, interdit à nouveau cette vénalité (vers 1170-1172) (2). Ce qui sans doute, à en juger par une lettre ultérieure du pape (1174) (3), ne préjugeait pas de la faculté de prélever une taxe sur les maîtres.

Naturellement, satiristes et prédicateurs flagellent cette avarice des maîtres : saint Bernard (4) se rencontre avec les charges de Guiot de Provins (5). Mais si l'on prend en considération les difficultés matérielles que rencontraient souvent les professeurs, on ne s'appesantira pas sur ces sévérités. A Paris, par exemple, les maîtres devaient louer l'endroit où ils donnaient leurs leçons, ce qui grevait encore un budget que n'alimentait souvent pas un bénéfice (6). A Chartres, les chanceliers jouissaient de belles prébendes, à en juger par les legs et présents qu'ils firent à leur église; mais les maîtres étaient loin de telles sécurités matérielles (7).

Le problème de l'habitation se posait de plus en plus, tant pour les maîtres que pour les élèves, car il devenait impossible d'héberger dans les dépendances du chapitre cathédral la population estudiantine alors en pleine croissance. Aussi bien, il ne s'agissait plus seulement du recrutement local, mais des clercs arrivant de toutes régions, proches ou lointaines, attirés par la réputation de l'école ou d'un maître. Les cadres diocésains cédaient devant cet internationalisme, si l'on peut employer ce terme anachronique.

(1) Hauréau, op. cit., p. 311, prouve que cette pièce de vers est antérieure à la lettre d'Alexandre III.

(2) Cf. supra, p. 69.

(3) *Chart. Univ. Paris*, I, p. 8, n. 8.

(4) On connaît la phrase fameuse de saint Bernard : « Et sunt item qui scire volunt ut scientiam suam vendant, verbi causa pro pecunia, pro honoribus; et turpis quaestus est ». *Sermo* 36 *in Canticum*, n. 3; P. L., 183, 968D.

(5) Cf. Ch.-V. LANGLOIS, *La vie en France au moyen âge... d'après des moralistes du temps*, t. II, Paris, 1926, p. 83. Guiot de Provins, auteur du poème appelé « Bible de Guiot », vivait dans la seconde moitié du XII[e] siècle.

(6) Dès la seconde moitié du XII[e] siècle, l'Église va poursuivre un effort tenace pour assurer et généraliser le régime des « bénéfices » pour les écoles. Cf. infra.

(7) Cf. A. CLERVAL, *Les écoles de Chartres...*, p. 208-209.

Commence alors la complainte des pauvres étudiants, qui ne devait plus cesser. Et, à la vérité, proportions gardées avec l'extension et la population de nos villes universitaires du XX[e] siècle, ce sont des tribulations matérielles aussi contraignantes qui pesaient sur les étudiants du XIII[e] siècle. Ce sont aussi les mêmes remèdes que leur ingéniosité et leur studieuse ardeur inventaient au jour le jour.

A Paris, dès 1127, l'évêque et les chanoines avaient décidé qu'on n'hospitaliserait plus dans le cloître les étudiants étrangers (1); la paix claustrale en était garantie, mais les suppléances envisagées par la « providence » de l'évêque furent vite débordées. Les étudiants commencèrent donc à prendre logement chez les particuliers, surtout chez les maîtres, qui — nous allons le voir — avaient d'ailleurs juridiction disciplinaire sur leurs élèves. Ainsi le voyons-nous faire alors à Chartres (2). Au XIII[e] siècle, la générosité de bienfaiteurs intelligents pourvoieront à ces détresses par la fondation et la dotation de « collèges », munis de « bourses »; mais au XII[e] siècle, on n'en est pas là. Tout au plus trouverait-on quelques groupements d'écoliers, habitant ensemble pour résoudre moins difficilement le problème de leur subsistance. Ainsi lisons-nous dans la vie de Goswin, abbé d'Anchin, qu'après avoir disputé victorieusement sur la montagne Sainte-Geneviève contre Abélard, il redescendit vers les étudiants qui étaient restés *in tabernaculis scholaribus* (3). Abélard parle également d'*hospitia* où logeaient les étudiants qui suivaient ses lecons à Maisoncelle (4).

(1) « Discreta etenim providentia tam venerabilis Stephani, Paris. episc. quam conventus Parisiensis ecclesie, evitando molestiam et inquietationem inferri claustro, statuendo concessit ut neque scholares extranei in domibus claustri ulterius hospitarentur, neque in illa parte claustri quae vulgo Tresantiae nominantur deinceps legerent, neque scole haberentur... ». *Cartul. N.-D. Paris*, (cité dans A. Franklin, *Les anciennes bibliothèques de Paris*, Paris, 1867, t. I, p. 3).

(2) « C'était une tradition remontant au temps de Fulbert : Hildegaire gardait chez lui, à titre de commensal, le neveu de Rainald de Poitiers; Sigefroi, chapelain de Robert de Leicester et de Galeran de Meulan, fut recommandé à Samson de Mauvoisin par ces comtes, qui se chargèrent de payer tous les frais de l'hospitalité demandée. Le doyen Arnaud gardait chez lui ses neveux Hugues et Denys et son frère Jacques ». A. Clerval, op. cit., p. 216.

(3) *Vita Goswini*, citée P. L., 178, 122c.

(4) Abélard dit que les étudiants étaient accourus si nombreux au Paraclet « ut nec locus hospitiis nec terra sufficeret alimentis ». *Hist. cal.*, c. 8; P. L., 178, 138a.

Ce souci du logement résolu, restait encore à vivre. Pour les jeunes gens de famille riche, tout allait bien; mais ce ne fut jamais là qu'une petite minorité dans la population hétérogène et aventureuse des écoles. La majorité vivait chichement, et à force d'expédients : précepteurs (1) ou répétiteurs de leurs condisciples fortunés, voire leurs serviteurs; copistes à la solde des « libraires » ou bibliothécaires; chantres desservant une église; mendiants et vagabonds; rimeurs et poètes de cours, etc... Ce n'est pas le lieu de décrire cette vie et ces infortunes; il importait cependant de la mentionner en son lieu, car non seulement elles expliquent la destinée littéraire de maints jongleurs et satiristes, en rupture d'études sérieuses (2), mais elles ont et elles auront leur répercussion sur l'institution universitaire elle-même et sur la mentalité de sa population.

Pour qui voudrait évoquer devant son imagination ce régime scolaire, le mieux serait sans doute de lire les bribes de correspondance d'étudiants que nous ont conservées les manuscrits. Tel le manuscrit 14615 de la Bibliothèque nationale de Paris (ancien Saint-Victor 1060) contenant un certain nombre de lettres, à dater pour la plupart de l'époque de l'abbé de Saint-Victor, Ernis (1161-1172) (3) : lettres d'étudiants, de parents d'étudiants et de professeurs, concernant surtout les écoles d'Angers et d'Orléans. Dans son ouvrage sur les écoles de Chartres, M. Clerval recueille des traits de même pittoresque dans le courrier des écoles chartraines (4). Un certain G., chanoine de Lisieux, écrit à son neveu Nicolas, alors étudiant : « Tu m'écris toujours que les temps sont durs et qu'il faut payer les professeurs. Il me semble que tu n'as pas la volonté d'étudier, bien au contraire. En deux mots, je ne ferai rien

(1) Ainsi Jean de Salisbury. Cf. *Metal.*, II, 10; éd. Webb, p. 81, 1-3.

(2) Sans descendre jusqu'à Villon, en plein XVe siècle, cf. la vie et les œuvres de ces « clerici ribaldi » qu'on appelle « goliards ». O. DOBIACHE-ROJDESWENSKY, *Les poésies des Goliards groupées et traduites avec le texte latin en regard*, Paris, 1931; H. SÜSSMILCH, *Die lateinischen Vagantenpoesie des 12. u. 13. Jahrhunderts als Kulturerscheinung*, Leipzig, 1917. Et infra, p. 84, n. 1.

(3) Cf. A. LUCHAIRE, *Les recueils épistolaires de l'abbaye de Saint-Victor*, dans *Études sur quelques manuscrits de Rome et de Paris*, Paris, 1899; sur ce ms., p. 41, sur son contenu, plein d'intéressants détails, pp. 68 et ss.

(4) Op. cit., pp. 216 et ss. Dépouillement très suggestif de semblables courriers, par Ch. H. HASKINS, *The life of mediaeval students as illustrated by their letters*, dans *Studies in mediaeval culture*, Oxford, 1929, pp. 1-35.

de plus pour toi que ce qui est convenu. Il ne sied pas que tu dépenses seul tout ce que je possède. J'ai d'autres parents et amis qu'il faut pourvoir. Quand j'étais à l'école, je n'avais même pas une obole par jour, ce qui ne m'a pas empêché de vivre, Dieu merci. Cependant je t'envoie dix sous angevins et onze sous parisis, parce que je ne veux pas que ton messager revienne les mains vides. Mais tiens pour assuré que tu ne recevras rien de plus d'ici aux calendes de mai » (1). Et voici Arnaud, écrivant de Chartres à sa mère : « Très chère mère, je te prie de recevoir l'argent des moines et du seigneur Haimon, de le changer, et de me l'envoyer par le moine Hélie. Je fais faire un psautier; c'est pourquoi j'ai besoin d'écus. Vous aussi donnez-moi ce que vous me devez, deux douzaines de feuilles de parchemin et envoyez-les moi... » (2). Requêtes éternelles du pauvre étudiant et complaintes identiques, jusque dans les clauses de style; et, de fait, trouve-t-on fréquemment, parmi les modèles de lettres donnés en appendice dans les traités de *l'ars dictaminis*, une ou plusieurs formules où l'étudiant demande à ses parents, en prose ou en vers, l'argent et les fournitures dont il a besoin.

A mesure que s'étendait le désir de culture et que croissait la curiosité, à mesure se resserraient dans les écoles les possibilités matérielles de les satisfaire, car les ressources provenaient de cadres vétustes, au point de vue social et au point de vue scolaire. Situation pénible, qui expliquerait à elle seule pourquoi les écoles retombaient souvent sur elles-mêmes après une période d'effervescence, pourquoi aussi à côté de milieux très florissants nous trouvons encore paradoxalement des zones d'ignorance à peine concevable. L'Église, maîtresse de toutes écoles, allait tenter de desserrer ces contraintes matérielles, en réorganisant et en imposant dans toute la chrétienté le régime des « bénéfices ». Nous avons vu quel en était le principe juridique; restait à en presser l'application pour les maîtres. Aussi bien, de-ci de-là, dans la première moitié du XII[e] siècle, le trouve-t-on en exercice. Nous avons par exemple la lettre d'un certain

(1) Cité dans A. LUCHAIRE, op. cit., p. 68.
(2) Cité dans A. CLERVAL, op. cit., p. 217.

Vallet, *magister scholarum* de Saint-Maurice (cathédrale) d'Angers, où il parle des revenus considérables attachés à sa fonction : l'évêque Ulger (1125-1149), ancien écolâtre d'Angers, savait récompenser les professeurs de talent (1). Chartres, dont l'école est alors précisément si glorieuse, traite généreusement ses écôlatres et ses clercs (2). A Paris, au témoignage d'Héloïse, des étudiants d'Abélard « vivaient des bénéfices ecclésiastiques » (3).

Mais sans doute n'atteignons-nous là que des cas favorables, extrêmement peu nombreux en face des besoins non satisfaits. La solemnité, la fréquence, la ténacité des interventions de l'Église, de son pouvoir central, pendant toute la seconde moitié du XIIe siècle, témoignent à leur manière de l'ampleur et de la difficulté de la tâche. Ce serait déborder notre cadre chronologique que de suivre les péripéties de cette entreprise; qu'il suffise de citer le texte du IIIe concile du Latran (11 mars 1179) : il nous fait présumer l'état des choses, et par ailleurs il constitue la base de toute la législation scolaire qui commandera le développement de l'enseignement au moyen âge (le IVe concile du Latran, 1215, en reprendra et étendra les éléments) (4) : établissement d'un bénéfice dans chaque église cathédrale pour l'entretien d'un maître; instruction gratuite; aucune redevance dans la concession de la licence d'enseigner; pas d'acception de personnes dans l'accession aux chaires (5). Ce statut ne devait

(1) Dans le recueil de lettres scolaires que nous signalions ci-dessus. Cf. A. LUCHAIRE, *Les recueils épistolaires de l'abbaye de Saint-Victor*, loc. cit., p. 71. Sur Ulger, ibid., p. 72.

(2) Cf. A. CLERVAL, op. cit., p. 208 et ss.

(3) « Clerici sive scholares... qui de beneficiis vivebant ecclesiasticis ». *Epist.* 2; P. L., 178, 183D.

(4) Comme application pratique et en témoignage de l'esprit qui déterminait cette politique scolaire de Rome, citons le contrat passé entre le pape et Eudes de Vaudémont, évêque de Toul (1192-1197), où il est stipulé que les trois maîtres chargés de l'enseignement théologique, sous la direction de l'écolâtre, auraient chacun une prébende de chanoine, et que les professeurs de grammaire auraient une prébende de vicaire ou de chapelain. Cf. Dom CALMET, *Hist. eccl. et civile de Lorraine*, Nancy, 1728, p. 144. Autres cas rapportés dans L. MAÎTRE, *Les écoles...*, p. 127.

(5) « Quoniam Ecclesia Dei et in his quae spectant ad subsidium corporis, et in iis quae ad profectum proveniunt animarum, indigentibus, sicut pia mater, providere tenetur; ne pauperibus qui parentum opibus juvari non possunt, legendi et proficiendi opportunitas subtrahatur, per unamquamque cathedralem ecclesiam magistro, qui clericos ejusdem ecclesiae et scolares pau-

que partiellement porter ses fruits, malgré l'attention tenace de l'Église romaine : le décret relatif aux maîtres de grammaire fut à peu près observé (1), mais celui qui devait pourvoir à l'enseignement de la théologie resta souvent lettre morte. Ce seront les Frères Prêcheurs qui, au XIIIe siècle, satisferont à cette exigence et à ces besoins (2), — non pas seulement et en général parce que vivant en état religieux, mais précisément par leur organisation doctrinale et scolaire, par leur structure constitutionnelle qui en faisait une manière de corporation universitaire, par l'incarnation vivante des aspirations de leur temps.

C'est aussi en dépendance du régime « clérical » de l'enseignement qu'il faut comprendre la vie intérieure des étudiants et la discipline qui les gouverne. Échappant par leur état de cléricature à la juridiction civile, ils passaient de droit et de fait sous la juridiction de leurs maîtres, représentant pour eux le pouvoir ecclésiastique. Alexandre III devait publiquement proclamer ce droit des étudiants à être jugés par leurs professeurs (3). On pressent quels avantages cette situation leur faisait et combien leur esprit corporatif devait s'en trouver renforcé. C'était bien en effet les professeurs qui étaient chargés de leur surveillance et de leur

peres gratis doceat, competens aliquod beneficium praebeatur, quo docentis necessitas sublevetur, et discentibus via pateat ad doctrinam. In aliis quoque restituatur ecclesiis seu monasteriis, si retroactis temporibus aliquid in eis ad hoc fuerit deputatum. Pro licentia vero docendi nullus omnino pretium exigat, vel sub obtentu alicujus consuetudinis ab eis qui docent, aliquid querat, nec docere quemquam, qui sit idoneus, petita licentia interdicat. Qui autem contra hoc venire praesumpserit, ab ecclesiastico fiat beneficio alienus. Dignum quippe esse videtur, ut in Ecclesia Dei fructum sui laboris non habeat, qui cupitate animi, dum vendit docendi licentiam, ecclesiasticum profectum nititur impedire ». MANSI, *Concilia*, XXII, 227; DENIFLE-CHATELAIN, *Chart. Univ. Paris*, I, p. 10.

(1) Grâce d'ailleurs aux subsides fournis par le pouvoir civil. De là le caractère municipal que commencent à prendre ces écoles, bien que longtemps régies encore par des clercs.

(2) Sur cette législation scolaire et sur sa destinée, cf. P. MANDONNET, *La crise scolaire au début du* XIIIe *siècle et la fondation de l'ordre des Frères Prêcheurs*, dans *Rev. Hist. Eccl.*, XV (1914), pp. 34-49.

(3) A l'occasion d'une petite bataille, à la suite de laquelle un prêtre avait maltraité et excommunié un groupe d'étudiants. Reconnaissance de la « liberté » que revendiquent les étudiants : « ...Ne prefatos scolares contra libertatem eorum in aliquo molestare audeant vel gravare, quandiu coram magistro suo parati sunt justitie stare ». Vers 1170-1172. *Chart. Univ. Paris*, t. I, p. 5, n. 5.

éducation : le maître qui accueillait un étudiant à son cours acceptait par le fait même la responsabilité de sa conduite.

On le conçoit aisément lorsqu'on se rappelle la genèse de l'institution scolaire : dans le cloître du monastère ou du chapitre, l'écolâtre gouvernait ses clercs, étant au plein sens du mot *magister scholarum*. On connaît entre plusieurs autres le récit du chroniqueur nous représentant Odon de Tournai (1087-1092, † 1113) à la tête de ses élèves, au nombre de près de deux cents, les tenant en si bon ordre qu'on se serait cru dans un monastère de discipline sévère : ne point causer, ni rire, ni murmurer, ni regarder çà et là, éviter les fréquentations douteuses et la compagnie des filles, éloigner des lieux scolaires le tumulte de la rue, etc... Et le bon chroniqueur — tout comme les braves gens du vingtième siècle en face des générations nouvelles — tourne la description de ce passé idyllique contre les abus insensés qu'on voit partout aujourd'hui dans les écoles, peste devant laquelle Odon eût préféré disparaître plutôt que de la tolérer un instant! (1)

Il est bien vrai que, avec le siècle nouveau, le problème, sinon les mœurs, avait changé de condition. Les étudiants, en nombre croissant, commencent à loger chez l'habitant, ou en petit groupe hors de l'enceinte claustrale. Les voilà qui jouissent d'une liberté difficile à réduire et à contrôler. Joueurs, buveurs, batailleurs, frivoles, fainéants, ils provoqueront les invectives que, vers 1140, à Paris, saint Bernard leur adresse dans son fameux sermon *De conversione ad clericos* (2). Sans doute ne faut-il jamais généraliser les dires des prédicateurs, et on aurait tort de croire à une commune dépravation. Les facéties versifiées des Goliards, tel l'un des plus fameux, Hugues Primat (1093, † après 1160), évoqueraient peut-être plus exactement la psychologie de ces étudiants, leur langage vert et dru, avec les libertés

(1) HERMANNUS, *De restauratione abbatiae S. Martini Tornacensis*, c. 33; P. L., 180, 43.

(2) S. BERNARDUS, *De conversione ad clericos*, c. 19-21; P. L., 182, 852 et ss. « Neque enim signum regni occupare caelestis, aut illius timent imperii gestare coronam, in quibus avaritia regnat, ambitio imperat, dominatur superbia, sed et iniquitas, luxuria etiam principatur... Siquidem post fornicationes, post adulteria, post incestus, nec ipsae quidem apud aliquo ignominiae passiones et turpitudinis opera desunt. Utinam non fierent quae usque adeo non conveniunt ut nec Apostolum scribere haec, nec nos dicere oporteret! » Cf. E. VACANDARD, *Saint Bernard*, Paris, 1897, I, pp. 219-211; II, pp. 118-120.

qu'il suppose dans les propos et les gestes (1). Ces maîtres, cédant à la flatterie, ne savaient point toujours maintenir la discipline nécessaire. « Elles sont accomplies, s'écrie Guillaume de Conches († v. 1150), ces paroles de l'Écriture : Il viendra un temps où les hommes ne supporteront plus la saine doctrine, mais désireux d'entendre des choses agréables, ils se donneront une foule de docteurs selon leurs désirs. Quelle liberté en effet peut rester pour l'étude, lorsque nous voyons les maîtres flatter les élèves et ceux-ci juger leurs maîtres, les obligeant, selon qu'il leur plaît, à parler ou à se taire ? Il est rare que l'on voie un maître sévère; bien plus souvent, c'est la voix et le sourire adulateurs. Mais si quelqu'un veut garder la sévérité qui convient à un maître, les courtisans le fuient comme un insensé; on le trouve cruel et inhumain » (2).

Sans multiplier ces lieux communs de tous les siècles sur la vie estudiantine, retenons qu'ils trouvent ici leur occasion dans cette soudaine expansion scolaire, aux premières décades du XII[e] siècle, à Chartres, à Orléans, à Paris surtout et à Bologne, où les anciennes institutions se trouvent rapidement débordées; sans espérer que soit entièrement résolu le problème — comme il arrive à toutes les époques où une nouvelle couche sociale accède à la culture de l'esprit, — il faudra aller jusqu'au XIII[e] siècle pour voir cette vie intellectuelle se créer ses institutions.

(1) Sur cette littérature goliardique, les ouvrages cités (ci-dessus, p. 79) de O. Dobiache-Rojdeswensky et H. Süssmilch; dès avant le XII[e] siècle, cf. B. I. Jarcho, *Die Vorläufer des Golias*, dans *Speculum*, III (1928), pp. 523-579; K. Breul, *The Cambridge songs : a goliard 's song-book of the eleventh century*, Cambridge, 1915; K. Strecker, *Die Cambridger Lieder*, Berlin, 1926 (bonne introduction). — Sur cette dénomination de *goliards*, du nom *Golias*, cf. V. Crescini, *Appunti su l'etimotologia di Goliardo*, dans *Atti der reale Inst. Veneto*, LXXIX (1919-20), p. II, pp. 1097-1131; J. W. Thompson, *The origin of the world* Goliardi, dans *Stud. in philology*, XX (1923), pp. 83-98.

Sur Hugues Primat : « Hic a primeva aetate litteris secularibus informatus propter faceciam suam et litterarum noticiam... resplenduit. Inter alios vero scolasticos in metris ita facundus et promtus extitit ut sequentibus versibus omnibus audientibus cachinum moventibus declaratur, quos de paupere mantello... declamatorie composuit » (*Chron.* Richardi Pictav., 1142; *Mon. Germ., SS.*, 26, 81, 36 ss.), cf. M. Manitius, *Gesch. d. latein. Litt. d. Mitt.*, III, 1931, pp. 973-978.

(2) Guillaume de Conches, *De philosophia mundi*, lib. IV, praef.; P. L., 172, 83 (sous le nom d'Honorius d'Autun, mais l'attribution à Guillaume est aujourd'hui acquise).

LES INSTRUMENTS DE TRAVAIL.

Dans l'organisation économique d'une école, ce sont les livres qui tiennent en droit la première place, — quoique, hélas, souvent la dernière en fait ! C'est déjà pénétrer dans les écoles du XIIe siècle que d'observer comment elles ont résolu ce problème des instruments de travail; et, surtout en période de renaissance, c'est mesurer leur vitalité respective que de considérer la croissance de leurs bibliothèques. Il importe donc, sinon de traiter ce point avec une érudition ici hors de propos, du moins d'en fixer les éléments. Plus tard nous aurons à examiner le contenu de ces livres pour suivre la diffusion des œuvres et des idées; mais, avant même cette histoire littéraire, l'histoire matérielle du livre fournit de précieux indices sur la vie scolaire, et nous introduit à l'étude des matières et des méthodes d'enseignement (chap. III). Il est cependant extrêmement difficile de rassembler la documentation qui permettrait de suivre l'histoire du livre à cette époque, soit dans sa multiplication, soit dans l'usage ou le renouveau des bibliothèques; ce n'est que par bribes, ou par quelques cas singuliers, que l'on peut reconstituer l'équipement de travail dont disposaient maîtres et étudiants dans la première moitié du XIIe siècle.

Il semble que, là encore, on puisse discerner, pour l'état, l'accroissement et l'usage, les bibliothèques des monastères et les bibliothèques capitulaires des villes. Créées et développées à l'âge d'or des écoles monastiques, les premières se ressentent quelque peu de la torpeur de l'enseignement dans ces écoles, et elles ne cherchent point tant à se munir des « nouveautés » de la production littéraire; leurs trésors cependant incitent vivement à poursuivre le travail traditionnel de collection, d'autant que la transcription des manuscrits restait selon la coutume l'une des besognes ordinaires de la vie quotidienne, depuis qu'avait diminué le travail des mains, et une forme de labeur considérée comme méritoire. Nous ne sommes plus sans doute à la période des ateliers calligraphiques de l'ère carolingienne, ou, pour l'Allemagne, des *scriptoria* du XIe siècle, Fulda, Reichenau, Echternach, les monastères lotharingiens; cependant le travail se poursuit, d'un art plus modeste, mais en plus

grande extension et variété de livres copiés. Ainsi à Cluny, déchu de sa gloire première, en plein XIIe siècle, ne cessera pas cette occupation : un catalogue du XIIe siècle contient 570 volumes, et Pierre le Vénérable trouvera là d'indispensables ressources dans sa polémique contre les Sarrasins ou les hérétiques (1). Corbie s'enrichira de maintes œuvres philosophiques et profanes, comme en témoigne un catalogue datant du temps de Philippe-Auguste (2). De même le Bec, qui recevra un lot magnifique par testament de Philippe évêque de Bayeux (1164) (3). Saint-Evroult bénéficia certainement de la curiosité de son célèbre moine-chroniqueur, Orderic Vital (4). Saint-André près Bruges, fondé en 1100, possédait déjà au XIIe siècle, un choix très varié de classiques, témoignage de forte culture et de largeur d'esprit (5). Saint-Gall par contre semble n'avoir plus au XIIe siècle le courant d'acquisitions observable en ce domaine aux IXe, Xe et XIe siècles; et Hauterive (Suisse) qui se fonde (1138; Cisterciens) ne contient dans sa bibliothèque d'alors aucune œuvre latine classique (6). Et ainsi de suite (7).

Mais, on le peut deviner, les bibliothèques des écoles

(1) Cf. L. DELISLE, *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, t. II, pp. 458-481 (Catal. de Cluni au XIIe s.), et *Inventaire des manuscrits de la Bibliothèque Nationale. Fonds de Cluni.* Paris, 1884, pp. 337-379. — Pour Clairvaux, cf. A. WILMART, *L'ancienne bibliothèque de Clairvaux*, Troyes, 1918.

(2) Sur deux catalogues de Corbie, l'un paraissant dater du XIe siècle, l'autre antérieur, selon toute apparence, à la fin du XIIe siècle, et sur les enrichissements de la bibliothèque, cf. L. DELISLE, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, t. II, pp. 105-126, 427-440. G. BECKER, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, Bonn, 1885, n° 79, publie le catalogue du XIIe siècle.

(3) *Hist. litt. de la France*, t. IX, p. 109.

(4) Cf. *Orderic Vital et l'abbaye de Saint-Evroult, notices et travaux*. Alençon, 1912.

(5) Ainsi apparaît-il d'après un fragment de catalogue, conservé dans le ms. Vatican Reg. 239, fol. 111r; y figurent entre autres Lucain, Ovide, Juvénal, Cicéron. Cf. D. DE BRUYNE, *Un ancien catalogue des manuscrits de Saint-André-lez-Bruges*, dans *Rev. Bén.*, XXXVII (1925), pp. 273-275.

(6) Cf. C. BERTONI, *Notice sur la bibilothèque d'Hauterive aux* XIIe *et* XIIIe *s.*, dans *Rev. des biblioth.*, juillet 1908.

(7) Pour poursuivre cet inventaire, recourir aux travaux de T. GOTTLIEB, G. BECKER, P. LEHMANN, sur les catalogues des bibliothèques médiévales. Nous avons déjà signalé l'intérêt de pareilles recherches (ci-dessus p. 25, n. 6). « La reconstitution de ces bibliothèques est non seulement un problème de grand intérêt en soi, mais un travail de grande importance pour nous faire connaître les secteurs cardinaux de la pensée européenne à cette époque décisive ». Ch. H. HASKINS, *The Renaissance of the twelfth century*, p. 78. Avis aux jeunes travailleurs.

cathédrales, là où l'afflux scolaire se manifeste, voient se multiplier leurs ressources au rythme des besoins immédiats. Elles n'ont certes pas en général, et n'auront jamais — de par leur situation en ville, de par leur destination et leur usage — la stabilité des *armaria* monastiques, ni non plus la richesse de leurs calligraphies et de leurs enluminures; mais leur souci est plus actif de se tenir en état d'usage et de se munir des œuvres récentes. Fabrication, commerce, diffusion, circulation du livre en sont tout modifiés, et l'on peut déjà appliquer partiellement à ces écoles du XIIe siècle ce que l'on dit de celles du XIIIe : « Le fait qu'au XIIIe siècle la vie intellectuelle abandonne les grandes abbayes pour se concentrer à l'Université, cause une vraie révolution dans la fabrication du livre : la lente copie faite dans le *scriptorium* de leur abbaye par des moines, qui font ce travail « pour la rémission de leurs péchés », est remplacée par la copie rapide, faite dans toute l'activité d'un grand centre universitaire, par des scribes (clercs et laïcs), qui exécutent ces copies pour gagner leur vie. Le livre achevé n'est d'ailleurs plus destiné à rester dans une abbaye; il sera vendu et emporté du loin; la fabrication du livre devient une industrie » (1).

A Chartres, Gilbert de la Porrée est loué dans son obit de ce que « libros armarii diligenter esnendatos mods pluribus melioravit » (2). Étienne, évêque de Paris († 1142) légua un lot de livres à Saint-Victor (3), dont l'obituaire est un véritable guide pour l'histoire de la bibliothèque de l'abbaye. De même avait fait l'archidiacre Thibauld (vers 1123-1134) (4). Pierre Lombard léguera (1160) ses livres à l'école du chapitre de Notre-Dame, où il avait enseigné avant de devenir évêque de Paris (5). Sur la bibliothèque de la

(1) J. DESTREZ, *Études critiques sur les œuvres de saint Thomas d'Aquin d'après la tradition manuscrite.* (*Bibl. thomiste*, XVIII). Paris, 1933, p. 8. On sait que cette transformation est à la base du système de l'*exemplar* et de la *pecia*, qui devient ainsi un élément critique décisif (et jusqu'ici presque entièrement négligé) pour l'établissement des textes universitaires du XIIIe siècle. D. a mis en parfaite lumière ce fait capital, *loc. cit.*, Avant-propos, pp. 5-31, puis l'a appliqué aux textes de saint Thomas.

(2) *Cartul. de N.-D. de Chartres*, éd. L. MERLET et DE LÉPINOIS, 1862-1865, t. III, p. 167.

(3) L. DELISLE, *Le cabinet des manuscrits de la Bibl. Nationale*, t. II, *Abbaye de Saint-Victor*, p. 223; analyse de l'obituaire.

(4) Ibid., p. 224.

(5) A. FRANKLIN, *Les anciennes bibliothèques de Paris*, t. I, Paris, 1867,

cathédrale de Beauvais, dont la fondation ou la première organisation est attribuée à l'évêque Roger Ier de Champagne (998-1022), nous avons quelques allusions témoignant de sa richesse au XIIe siècle (1). En Espagne, à Tortose, on signale, à partir du rétablissement de l'évêché en 1151, un enrichissement de manuscrits précieux (2). Tolède se munit des œuvres scientifiques et philosophiques des Arabes. En Italie, sans parler des trésors juridiques de Bologne accumulés d'Irnerius (v. 1088) à Gratien (v. 1140), on pourrait signaler de fort suggestifs enrichissements dans des villes moins glorieuses, telle Città-di-Castello, à laquelle maître Guy, devenu Célestin II (1143), cède une bibliothèque peu banale (3). Pour l'Angleterre, nous avons déjà fait mention des bibiothèques de Canterbury et de Durham (4). Etc., etc.

Une seconde voie est ouverte à l'érudition pour observer la multiplication des livres : l'inventaire des manuscrits eux-mêmes transcrits à cette époque. Seraient à recueillir ainsi de précieux indices sur la copie et la diffusion soit des ouvrages anciens : la Bible en tête, naturellement, mais de plus en plus avec des « gloses »; puis Saint Augustin, Saint Jérôme, Saint Grégoire (5), Denys (6), etc., ou, en littérature profane, Cicéron, Ovide, Quintilien, Priscien, Boèce, Martianus Cappella etc., (7) — soit des ouvrages plus

p. 5. De la bibliothèque du chapitre de Paris, nous ne pouvons suivre l'histoire qu'à partir du XIIIe siècle. Cf. L. DELISLE, op. cit., t. III, p. 1 et ss.

(1) Telle l'allusion de Chrétien de Troyes, au début de son *Cligès*, v. 18-26. Cf. H. OMONT, *Recherches sur la bibliothèque de l'église cathédrale de Beauvais*, dans *Mém. de l'Acad. des Inscr. et B.-L.*, t. XL, Paris, 1914.

(2) Mention dans VILLANUEVA, *Viage literario à las iglesias de España*, Madrid, 1806, t. V.

(3) Cf. A. WILMART, *Les livres légués par Célestin II à Città-di-Castello*, dans *Rev. Bén.*, XXXV (1923), pp. 98-102.

(4) Ci-dessus, p. 25, n. 6. Le catalogue de Durham est publié dans BECKER, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, n° 117. Voir encore celui de Rievaulx (York), conservé dans le ms. 34 de Jesus College, à Cambridge, fol. 97r-99r (publié par M. R. JAMES. *A descriptive catalogue of the manuscripts in the library of Jesus College Cambridge*, 1895, p. 43-56).

(5) Utiliser à cet effet les travaux faits, en tête des éditions critiques par exemple, sur la tradition du texte des divers ouvrages, — quoique bien souvent à cause de leur minime intérêt pour la critique textuelle, les témoins du XIIe siècle soient négligés.

(6) Cf. les travaux du P. G. THÉRY sur la tradition manuscrite des diverses traductions de Denys.

(7) Ce ne sont pas d'ailleurs seulement les textes complets — tant de ces

récents : Isidore, Bède, Florus (1), Scot Erigène (2), ou contemporains : Saint Anselme (3), Abélard, Saint Bernard, Hugues de Saint-Victor, Pierre Hélie, — soit enfin des traductions des œuvres de mathématiques, d'astronomie, de médecine, venant des Arabes. Une enquête sur la diffusion des ouvrages contemporains serait particulièrement suggestive (4). Ainsi verra-t-on que dès avant 1140, le *Sic et Non* et la *Théologie* d'Abélard sont répandus au loin, à la grande indignation de Saint Bernard : « On lit les feuilles empoisonnées d'Abélard sur les places publiques; elles volent de mains en mains, la ville et la campagne avalent le poison comme du miel... Ces écrits se répandent chez tous

auteurs profanes que des écrivains ecclésiastiques — qui nous intéressent ici, mais aussi les florilèges et autres anthologies, dont la diffusion est significative. Excellent modèle de travail en ce genre : B. L. Ullman, *Classical authors in mediaeval florilegia*, série d'articles dans *Classical Philology*, XXIII (1928)-XXVII (1932), d'où ressort la constitution au XIIe siècle de florilèges typiques dont la diffusion extraordinaire assura une connaissance renouvelée (« renaissance ») de l'antiquité latine. C'est là peut-être l'un des faits les plus expressifs de la renaissance du XIIe siècle, et C. H. Haskins attire à juste titre l'attention sur ces productions apparemment modestes (*The Renaissance of the twelfth century* 1927, p. 113). De même est capitale pour la vie scolaire la fabrication et diffusion des « manuels ».

(1) Sur la diffusion de Florus au XIIe s. précisément, cf. A. Wilmart, *Sommaire de l'Exposition de Florus sur les épîtres*, dans *Rev. Bén.*, XXXVIII (1926), p. 205.

(2) M. Cappuyns, *Jean Scot Erigène. Sa vie, son œuvre, sa pensée.* Louvain, 1933, pp. 184, 195, 246.

(3) Cf. les travaux de Dom Wilmart sur la tradition des œuvres de saint Anselme.

(4) « Ces sèches nomenclatures sont tout autre chose qu'une pétrification de la bibliographie rudimentaire antique. En réalité elles recèlent la matière de tout un chapitre dans l'histoire de l'esprit humain, chapitre plus important que varié. Car s'il répète souvent les mêmes noms, il couvre plus de sept siècles de l'élaboration intellectuelle du monde occidental. Jamais certes le vieux proverbe « Dis-moi qui tu hantes, je te dirai qui tu es » n'a trouvé plus féconde application. Inventaires détaillés, nomenclatures sommaires, catalogues techniquement organisés, listes fragmentaires, relevés de prêts, d'emprunts, de reliures ou d'achats, ces notices anonymes jouent le rôle de témoins dans l'histoire de la diffusion des écrits et de la transmission des idées. L'ensemble de leurs données nous met sous les yeux les courants intellectuels qui emportent le moyen âge et dans lesquels se meut la pensée de nos pères : elles nous donnent un tableau, souvent très net, de la transmission de la culture, de ses moyens de propagation et de leur rapidité, de la proportion des divers éléments qui y entrent; elles nous apprennent la mesure du succès des ouvrages, le rôle des pays et des époques, des écrivains et des groupements d'écrivains, dans la formation de la pensée médiévale ». J. de Ghellinck. *En marge des catalogues des bibliothèques médiévales*, dans *Miscellanea Ehrle*, t. V. Rome, 1924, pp. 332.

les peuples et passent d'un pays à l'autre... » (1). Les œuvres de saint Bernard sont d'ailleurs elles aussi rapidement enregistrées dans les bibliothèques (2). Le *Policraticus* et le *Metalogicon* de Jean de Salisbury (v. 1160) circuleront ensemble dès le derniers tiers du XIIe siècle; mais alors c'est Pierre Lombard et Pierre Comestor qui seront multipliés en masse, tout comme Gratien en droit canon (3). « L'ardeur et la puissance de l'Europe est alors formidable en tout domaine, et celui-ci n'est pas le moins fécond. Nos bibliothèques sont aujourd'hui bourrées de manuscrits du XIIe siècle. Les Grégoire, les Augustin, les Jérôme, les Anselme, se comptent par centaines. C'est l'âge des grandes bibles et des « gloses », soit par livres isolés soit par groupes, avec un équipement de commentaires marginaux et interlinéaires

(1) *Epist.* 189; P. L., 182, 355A. Et *Epist.* 188, adressée aux cardinaux de la curie : « Lisez le livre de Pierre Abélard qu'il intitule *Théologie,* car vous l'avez entre les mains, et lui-même se fait gloire qu'on colporte son ouvrage au sein de la curie ». Ibid., 182, 353B. — De fait, dans le don que le cardinal Gui de Castello, devenu Célestin II (1143), fera à Città di Castello (cf. supra), se trouvait le *Sic et Non* et la *Theologia.* « L'influence d'Abélard s'accuse par la présence de ses livres jusque dans les abbayes du haut Danube et du haut Rhin, comme à Engelberg, entre 1142 et 1178, à Zurich et à Salem ». J. DE GHELLINCK, *En marge des catalogues des bibliothèques médiévales,* loc. cit., p. 333.

(2) Voir, par ex., pour le *De diligendo Deo* la préface de l'édition de W. W. WILLIAMS et B. R. V. MILLS, dans les « Cambridge Patristic Texts », 1926, pp. XVI-XIX, sur les mss. du XIIe siècle. — En 1160, Jean de Salisbury se fait envoyer par Pierre de Celles copie des lettres de saint Bernard, et « flores aliquos verborum ejus ». *Epist.* 96; P. L., 199, 87C.

— Hugues de Saint-Victor n'a pas moins de vogue. « Sur vingt volumes qui composent tout le fond d'Altzelle, en 1175, se trouve un Hugues de Saint-Victor, que nous trouvons dès 1180 à Whitby, sans parler de la *Summa sententiarum,* qui est à Prüfening en 1168, et des œuvres historiques ou scientifiques dont on trouve très tôt mention en Bavière ». J. DE GHELLINCK, loc. cit., p. 357. Sur la diffusion de la *Cronica*, cf. J. DE GHELLINCK, *La table des matières de la première édition des œuvres de Hugues de Saint-Victor*, dans *Rech. sc. relig.*, I (1910), p. 283 (par ex. un ms. de 1135, à Munich); pour le *De institutione noviciorum,* ibid., p. 289 (par ex. dès 1151, mention au catal. de la bibl. de Lippoldsberg). — Sur la mise en circulation, rapide et morcelée, des écrits de Hugues, recueillir les suggestions de Dom WILMART, *Opuscules choisis de Hugues de Saint-Victor*, dans *Rev. Bén.*, XLV (1933), pp. 242-248, et s'engager dans le travail qu'il propose.

(3) « Les *Sentences* de Pierre Lombard notamment sont mentionnées tout de suite après la mort de leur auteur dans une dizaine de bibliothèques, comme à la cathédrale de Lincoln et à celle de Durham, à l'abbaye d'Ardres en Artois, au Bec, à Corbie, à Clairvaux, à Peterborough, aux Dunes près de Bruges, à Prufening, etc. » J. DE GHELLINCK, *En marge des catalogues*, loc. cit., p. 357.

(dont beaucoup semblent avoir été produites en Italie du Nord). Immense aussi est la production des ouvrages du temps : Bernard, Hugues et Richard de Saint-Victor, Pierre Comestor, Pierre Lombard, ces deux derniers surtout dont les *Sentences* et l'*Historia scholastica* deviennent les plus populaires des manuels » (1).

En cette occurrence nous passons de la calligraphie archaïsante et encore luxueuse des *scriptoria* monastiques à l'écriture de plus en plus rapide et économique des *stationarii* universitaires. Peut-être n'insiste-t-on pas assez sur cette évolution paléographique, qui résulte de l'évolution même des institutions d'enseignement au XIIe siècle : personnel, technique, matériaux, tout se modifie dans ces nouveaux milieux scolaires, où la vie d'étude doit se poursuivre rapidement et pauvrement. Le clerc miséreux qui « fait de la copie » pour vivre, n'a point les loisirs sanctifiants du moine; tant le souci du salaire que l'économie du parchemin concourent à réduire l'ornement et à abréger l'écriture, surtout parmi la gent théologique qui ne jouit pas habituellement des situations lucratives auxquelles conduisent la science du droit et l'administration. D'où, à côté des fruits encore magnifiques des anciennes traditions monastiques (2), une production inférieure en tenue et qualité quant à son appareil graphique, du moins à mesure qu'on avance dans le XIIe siècle (3).

C'est alors que commencent à apparaître, dans les villes, les libraires, qui vont assurer la multiplication intensive des textes et le commerce des manuscrits. Pierre de Blois raconte l'aventure qui lui survint à Paris où un trafiquant de livres (il le qualifie ignominieusement de *mango*) abusa de sa

(1) M. R. James. *Wanderings and homes of manuscripts*. London, 1919, p. 38.

(2) Même à Citeaux, où cependant on tient à l'austérité dans la décoration des livres comme dans la construction des maisons. — Parmi les témoignages qu'on pourrait apporter de la permanence des traditions, citons la bibliothèque et l'école de miniature du cloître d'Engelberg, fondées par Frowin (c. 1143-1178). Cf. R. Durrer, *Die Maler und Schreiberschule von Engelberg*, dans *Anzeiger für schweiz. Altertumskunde*, III (1901), p. 122 ss.

(3) « The *early* twelfth century is one of the golden periods in mediaeval chirography, for the hand still possesses the legibility of the Carolingian minuscule; later on we find the introduction of the Gothic strokes and legatures and the numerous abbreviations which become common in the thirteenth century ». Ch. H. Haskins, *The Renaissance...*, p. 76.

confiance, après prix payé (1). Commercialisation nécessaire et féconde, mais qui marquera la déchéance religieuse, scientifique et artistique de l'antique occupation monastique. Les universités devront, au XIIIe siècle, réglementer et surveiller cette librairie, car les *stationarii*, par leur incompétence et leur cupidité, entraveront le progrès qui les avait suscités (2).

C'est alors aussi que se répand, dans l'appareil scolaire, le procédé de la *reportatio*, par lequel l'étudiant ou le scribe recueille à l'audition le cours du professeur ou le sermon du prédicateur; non pas simples notes personnelles, mais transcription plus ou moins authentifiée (les auteurs protesteront parfois contre des reportations compromettantes), destinée à circuler dans le public, — ce qui lui assure une notable importance. Là aussi, l'université du XIIIe siècle développera en institution l'initiative de l'école épiscopale du XIIe.

Telles sont, indiquées à gros traits, les ressources du travail intellectuel à cette époque. Entrons maintenant dans l'école pour voir comment on y enseigne, en ces nouvelles conditions, institutionnelles, disciplinaires et économiques.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Outre les ouvrages généraux cités au chapitre précédent : RASHDALL, DENIFLE, MAITRE (IIe partie, chap. 3 et 4 : Condition des écolâtres et des écoliers; mais toujours sans discernement chronologique des divers états de l'institution), voir G. BOURBON, *La licence d'enseigner et le rôle de l'écolâtre au moyen âge*, dans *Rev. Quest. Hist.*, XIX (1876), pp. 513-553 (encore utile malgré son ancienneté); R. L. POOLE, *The masters of the schools at Paris and Chartres in John of Salisbury's time*, dans *Engl. Hist. Rev.*, XXXV (1920), pp. 321-342; G. ZACCAGNINI, *La vita dei maestri e degli scolari nello Studio di Bologna nei secoli XIII e XIV* (excellent, mais n'intéresse pas directement le XIIe s.);

(1) *Epist.* 71, P. L., 207, 219 : « ...Libri legum venales Parisius oblati sunt mihi ab illo B. publico mangone librorum... ».

(2) Ainsi le règlement de l'Université de Paris, en 1275; dans *Chart. Univ. Paris*, I, pp. 532-534. Roger Bacon critique vertement les *stationarii* qui (avant 1230) « cum illiterati fuerint et uxorati, non curantes, nec scientes curare de veritate textus sacri proposuerunt exemplaria vitiosissima, et scriptores infiniti addiderunt ad corruptionem multas mutationes ». *Opus minus*, éd. Brewer, p. 333.

Ch. H. Haskins, *The life of mediaeval students as illustrated by their letters*, dans *Studies in mediaeval culture*, Oxford, 1929, pp. 1-35 (très abondante documentation).

Beaucoup d'autres titres sont fournis par les répertoires; mais ces ouvrages ne concernent à peu près pas la première moitié du XIIe siècle, pour laquelle, à vrai dire, les informations sont très restreintes.

Sur les bibliothèques et les livres, cf. W. Wattenbach, *Das Schriftwesen im Mittelalter*, Leipzig, 1871; 3e éd., 1896; J. W. Clark, *The care of books, an essay on the development of libraries from the earliest times*, Cambridge, 1901; nouv. éd., 1909. Pour les catalogues, G. Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, Bonn, 1885; Th. Gottlieb, *Ueber mittelalterliche Bibliotheken*, Leipzig, 1890 (peu de choses sur le XIIe s.); la collection entreprise par P. Lehmann, pour les anciennes bibliothèques allemandes : *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*, 2 vol., Münich, 1918, 1928. Pour Paris, l'ouvrage magistral de L. Delisle, *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, 3 vol. Paris, 1868-1881. Pour le moyen âge en général, article suggestif de J. de Ghellinck, *En marge des catalogues des bibliothèques médiévales*, dans *Miscellanea Ehrle*, t. V, Rome, 1924, pp. 331-363; A. Noyon, *Inventaire des écrits théologiques du* XIIe *siècle, non insérés dans la Patrologie latine de Migne*, dans *Revue des bibliothèques*, 1912-1913; tirés à part, 57 et 57 pp. (concerne les mss. contenus dans le fonds latin de la Bibl. nat. de Paris).

CHAPITRE III

MATIÈRES ET PROCÉDÉS D'ENSEIGNEMENT

La nomenclature et l'agencement des disciplines dans un programme d'études sont à la fois très significatifs et presque neutres, pour qui veut discerner le sens et la valeur d'un enseignement, du moins dans une période d'évolution où tantôt les nouveautés se dissimulent sous les rubriques anciennes, tantôt de vieux blocs périmés appesantissent de leur routine le renouvellement des méthodes .Ainsi en est-il dans la première moitié du XIIe siècle, où la fermentation des idées, le progrès des sciences, la distinction des objets du savoir, disloquent peu à peu les classifications reçues, et où la technique de l'enseignement demeure prisonnière d'un vocabulaire encore maladroit. C'est dire que l'examen des textes et des institutions requiert, en plus d'une documentation érudite, un réalisme psychologique par quoi l'on rejoint sous les formules l'esprit en travail.

Deux ouvrages du temps nous fournissent les éléments essentiels de cette documentation et de cet esprit : le *Didascalion* de Hugues de Saint-Victor et le *Metalogicon* de Jean de Salisbury, ouvrages très différents de contenu et de destination, mais qui se rencontrent dans la présentation des matières alors reçues dans les écoles et dans la description des procédés de l'enseignement.

Le *Didascalion* est un véritable traité des études, embrassant tout l'ordre du savoir, accueillant à cet effet toutes les disciplines qui se sont peu à peu constituées, et classant selon leurs liaisons psychologiques les techniques de l'étude et de l'enseignement. Il est pour le XIIe siècle ce que furent pour le VIe siècle les *Institutiones divinarum et saecularium lectionum* de Cassiodore, pour le VIIe les *Origines* ou *Etymologiae* d'Isidore de Séville, pour le IXe l'*Institutio clericorum*

de Raban Maur, dont il cumulera d'ailleurs toutes les ressources (1). Le *Metalogicon* est beaucoup plus libre d'allure, car il vise non pas à établir un plan d'enseignement, mais à défendre, dans cette « apologie pour la logique », une certaine conception du savoir. Si ce but polémique donne une vie entraînante à la latinité humaniste de Jean de Salisbury, et s'il amène l'insertion de maints souvenirs et expériences personnelles d'un extrême intérêt, il nuit quelque peu à la continuité et à l'ordonnance du développement; l'œuvre n'en est pas moins l'une des plus séduisantes et des plus instructives (2).

Un troisième ouvrage — sans parler de plusieurs autres (3) — serait sans doute aussi de grand intérêt : l'*Eptateucon* de Thierry de Chartres, qui, selon l'indication même de son

(1) Dans P. L., 176, 739-809; reproduisant l'édition des chanoines de Saint-Victor, Rouen, 1648. *Eruditio didascalica*, est-il dit dans les éditions; le titre authentique est *Didascalion* (ou *Didascalicon*), tel que le portent les meilleurs manuscrits, par exemple Paris, Mazarine, 732 (XII[e] s.), fol. 1, après le prologue : « Incipit liber qui appellatur didascalicon venerandi Hugonis ». L'usage de formuler les titres en vocabulaire grec était assez courant au XII[e] siècle : *Monologion* et *Proslogion* de saint Anselme, *Megacosmus* et *Microcosmus* de Bernard Silvestris; *Dragmaticon* de Guillaume de Conches, *Policraticus* et *Metalogicon* de Jean de Salisbury, etc. Menu témoignage du goût de l'antique.

L'ouvrage, selon tous les manuscrits, ne comporte que six livres (Cf. plan, I, 1; P. L., 176, 741A-C); mais y est adjoint comme livre VII un traité qui lui est explicitement rattaché : liv. II, ch. 13, col. 809, Hugues annonce, en effet, un traité spécial de la méditation; or le livre VII commence par cette note : « Hunc in didascalio non comperi, sed quasi illius appendicem : tractat enim de meditatione » (ibid., col. 811). Cependant, dans le *De archa Noe mystica* (P. L., ibid., 693D), on y renvoie comme à un traité autonome. Cf. B. HAURÉAU, *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1886, pp. 98-100.

Selon les manuscrits aussi, le *Didascalion* s'achève avec le chap. 13 du livre VI : « ...ut introducat nos ad puram et finalem [Migne porte : sine animalibus !] coenam ».

Enfin la P. L. place comme chap. 8 du livre III un morceau (« Multi sunt quos... ») que plusieurs manuscrits qualifiés donnent — à juste titre, semble-t-il — en introduction. (Paris, Mazarine, 732; Douai, 363; etc.).

(2) Édition excellente de C. C. I. WEBB : *Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Metalogicon*, recognovit et prolegomenis, apparatu critico, commentario, indicibus auxit C. C. I. Webb. Oxford, 1929. La P. L. (199, 823-946) reproduit l'édition de J. A. Giles, Oxford, 1848 : « Editionem Oxoniensem et ipsam parum accuratam parum accurate rettulit J. M. Migne », dit Webb.

(3) Par exemple le *Dialogus super auctores sive Didascalion* de Conrad de Hirschau; édition par G. SCHEPSS, Würzburg, 1889. Écrit peu avant 1150. A part quelques renseignements donnés au début sur l'ordre à suivre dans l'explication d'un auteur, et, vers la fin, une discussion sur la légitimité des études profanes, il ne se compose guère que d'une série de notices sur les

titre, décrit l'ensemble des sciences dans le plan des sept arts. Ainsi aurions-nous, en plus de l'ouvrage de Hugues de Saint-Victor venant des écoles parisiennes, en plus des expériences et des discussions de Jean de Salisbury se référant tant aux maîtres de Chartres qu'à ceux de Paris, un exposé général de l'enseignement organisé aux écoles chartraines, par l'un de leurs docteurs les plus qualifiés, aux alentours de 1140. Mais l'*Eptateucon* est encore inédit, et nous n'en pourrons utiliser que le plan et quelques fragments. C'est d'ailleurs une compilation des auteurs anciens, plus que le fruit d'une reconstruction personnelle (1)

Or, il ne s'agit point ici d'étudier en long et en large l'ancien contenu des « sept arts » dans lesquels s'encadre l'enseignement de la première moitié du XIIe siècle; ce serait prendre les choses de trop haut, et pour une période ici hors de cause. Ce serait aussi s'arrêter à cet élément neutre, dont nous parlions en commençant, lieu commun rebattu à l'usage des fabricants de manuels : la vie en est épuisée sans espoir. Mais, évoquant ces schèmes anciens, nous verrons précisément quel vin nouveau est versé dans ces outres vieillies et, pour parler sans métaphore, comment la clairvoyance scientifique et une analyse plus poussée des objets et des méthodes exploitent et transposent des catégories vétustes. Ce serait d'une ignorance passablement naïve de se laisser prendre alors à la vieillerie des mots sans discerner ce qu'elle recouvre.

Ainsi une « renaissance », après avoir récupéré les trésors anciens, sort-elle de l'archaïsme qui la pourrait menacer, et, au delà des formules antiques, en assimile l'esprit pour de nouvelles conquêtes. C'est le paradoxe de toute renaissance, si elle est digne de ce nom, d'être à fond novatrice dans le moment même où elle retourne à l'Antiquité. Au XIIIe siècle, qui étendra au terrain des idées la renaissance

« auctores » dont on lisait les ouvrages dans les écoles de grammaire et de rhétorique, et sur leurs ouvrages. Il est d'ailleurs postérieur au *Didascalion* d'Hugues, et c'est sans doute par imitation qu'il porte ce même titre. Cf. Schepps, op. cit., préface, p. 14.

(1) On trouvera notice et analyse, d'après le ms. de Chartres 497-498, dans A. CLERVAL, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, Chartres, 1895, p. 220 et ss. Cf. aussi A. HOFMEISTER, *Studien über Otto von Freising*, 37 (1912), pp. 665-670 (d'après Clerval).

littéraire du XIIe, Albert-le-Grand et Thomas d'Aquin seront traités par leurs contemporains — exaltés par les uns, dénoncés par les autres — comme d'audacieux novateurs; tandis que, au XVe siècle, l'humanisme facilement tombera dans l'archéologie.

Reportant au chapitre suivant l'étude du mouvement intellectuel lui-même et de ses ressources de « renaissance », nous envisagerons d'abord les cadres matériels qui emmagasinent ces ressources et le terrain sur lequel se va développer ce mouvement.

LES PROGRAMMES D'ENSEIGNEMENT

« Le manuel des *sept arts libéraux* est appelé par les Grecs *Eptateucon;* Marcus Varron l'a composé le premier chez les Latins, après lui Pline, ensuite Martianus Capella; ils l'ont tiré de leur fonds. Pour nous, nous avons disposé, avec soin et ordre, en un seul corps, non pas nos œuvres, mais celles des principaux docteurs sur les arts, et nous avons unis et comme mariés ensemble le *trivium* et le *quadrivium*, pour l'accroissement de la noble tribu des philosophes. Les poètes grecs et latins affirment en effet que la philologie s'est fiancée solennellement à Mercure, avec tout le cortège de l'hyménée, le concert d'Apollon et des Muses, et l'intervention des sept arts, comme si rien ne pouvait se faire sans eux. Et ce n'est pas sans motif. Pour philosopher il faut deux instruments (*organa*) : l'esprit et son expression; l'esprit s'illumine par le *quadrivium*, son expression, élégante, raisonneuse, ornée, est fournie par le *trivium*. Il est donc manifeste que l'*Eptateucon* est l'instrument propre et unique de toute philosophie. Or la philosophie est l'amour de la sagesse, la sagesse est l'entière compréhension de la vérité des choses qui sont, compréhension que l'on ne peut obtenir qu'à condition d'aimer. Nul n'est donc sage s'il n'est philosophe ».

Ce prologue de l'*Eptateucon* de Thierry de Chartres (1) nous fournit un excellent canevas où se trouvent enlacés les

(1) Citation et traduction de Clerval, loc. cit., p. 221.

schémas anciens et les conceptions nouvelles. Quoique la note personnelle de Thierry n'y manque pas, on peut s'autoriser de ce texte pour observer le programme d'enseignement généralisé de son temps; car si l'organisation des écoles, et sans doute aussi la pratique de l'enseignement, sont loin alors d'être uniformes, le cadre théorique des matières enseignées est commun à tous les milieux scolaires.

Les sources de la classification des sept arts sont parfaitement dénoncées. C'est en effet Varron qui le premier (1), au siècle avant notre ère († 27 avant Jésus-Christ), avait conçu une manière d'encyclopédie, distribuée en neuf portions, dont les sept premières sont reprises dans le septenaire médiéval, médecine et architecture étant exclues. Voici, et selon leur ordre destiné à un succès séculaire, la liste de ces sciences : grammaire, dialectique, rhétorique, géométrie, arithmétique, astrologie, musique, (médecine, architecture). Ce sont les *artes liberales*, c'est-à-dire les disciplines accessibles à l'homme libre et aptes à le former, hors les travaux manuels serviles (*artes mechanicae*) (2).

L'africain Martianus Capella, au temps du Bas-Empire (entre 410 et 439), préfaça d'un mythe et illustra de symboles son exposé des sept disciplines libérales : le *De nuptiis Philologiae et Mercurii* (3). A ce très médiocre produit de rhétorique décadente, le moyen âge devait faire un sort, et Thierry de Chartres, dans son prologue ci-dessus cité, est le témoin de ce succès jusqu'en plein XIIe siècle : succès de

(1) Il est inopportun de remonter, comme on le fait parfois, aux énoncés des philosophes grecs; on trouve évidemment chez eux les éléments et le contenu des « sept » disciplines : grammaire, rhétorique, etc.; mais l'intérêt n'est pas dans ces éléments, mais dans leur coordination en un cycle pédagogique. Évoquer Platon et Aristote, c'est se fermer d'avance la perspective de l'évolution qui, grâce au ferment de l'Organon d'Aristote, aux XIIe et XIIIe siècles précisément, amènera les esprits à déborder, puis à dissoudre le groupement septénaire, au profit d'une conception nouvelle du savoir, de type aristotélicien (théorie de l'abstraction et de ses degrés).

Nous n'avons plus le *Disciplinarum libri novem* de Terentius Varro.

(2) « *Liberales artes :* quae solius ingenii, non manuum ministerio exercentur, ut grammatica, rhetorica, dialectica, geometria..., ceteraeque id genus, ita dictae, quod dignae sint liberis hominibus, seu quod liberum hominem potissimum deceant ». FORCELLINI, *Lexicon*, ad hoc verbum. Cf. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Didascalion*, lib. II, c. 21; P. L., 176, 760BC.

(3) Édition de DICK, dans la collection Teubner, Leipzig, 1925. Et auparavant par F. EYSSENHARDT, Leipzig, 1866.

manuel et de clichés, que l'esprit nouveau allait promptement ruiner. Seuls les artistes continueront à exploiter dans leurs tableaux et leurs sculptures les emblèmes symboliques des arts dans le cortège nuptial de Martianus (1).

Cependant c'est Cassiodore qui, par ses *Institutiones saecularium lectionum* (vers 544) (2) avait introduit dans la littérature et la pédagogie chrétiennes les schémas des rhéteurs latins. Pareille autorité devait dominer toute l'intellectualité monastique du haut moyen âge; et l'encyclopédie d'Isidore de Séville, les *Etymologiae* (622-633) dont le trois premiers livres concernent les sept arts (3), confirmait les esprits en ces catégories (4).

Observons toutefois que jusqu'ici nous n'en sommes qu'à une juxtaposition des sept disciplines. Voici qu'un groupement des matières en deux cycles va manifester une première réflexion originale. Lorsque Alcuin établit son programme en deux branches, le *trivium* (grammaire, dialectique, rhétorique) et le *quadrivium* (arithmétique, géométrie, astronomie, musique) (5), peut-être ne visait-il qu'à un but pratique et à diviser les textes d'enseignement selon leurs matières; mais l'initiative était grosse d'intelligibilité. Le *trivium* en effet a pour objet « l'expression de la pensée » — Thierry de Chartres, ici encore, après d'autres, l'observe — : arts du discours en toutes ses ressources, littéraires et rationnelles, *artes sermocinales;* le *quadrivium* fournissait la matière au travail de l'esprit, l'appliquant aux

(1) Cf. E. Male, *L'art religieux du* XIII[e] *siècle en France*, 5[e] éd., Paris, 1923; chap. II. A Chartres même, au vieux portail, les sept arts sont la réplique saisissante de l'enseignement de Thierry. Et ainsi ira-t-on jusqu'à la fameuse fresque de la Chapelle des Espagnols, à Sainte-Marie-Nouvelle, à Florence (milieu XIV[e] s.).

(2) P. L., 70, 1149-1219.

(3) P. L., 82, 73-184.

(4) On en fit l'énumération dans ces vers mnémotechniques :

Lingua, tropus, ratio, numerus, tonus, angulus, astra.
Gram loquitur, *Dia* vera docet, *Rhe* verba colorat,
Mus canit, *Ar* numerat, *Geo* ponderat, *As* colit astra.

(5) Sans doute trouverait-on l'énoncé de ce groupement chez Isidore, voire chez Boèce (*Inst. Arithm.*, I, 1, où est employée, mais encore comme une image non stylisée, l'expression *quadrivium* pour les sciences mathématiques). Mais l'usage efficace, parce que rationalisé, ne prend vraiment qu'avec le IX[e] siècle. Cf. P. Rajna, *Le denominazioni Trivium e Quadrivium*, dans *Studi medievali*, I (1928), pp. 4-36.

choses, *res*, le nombre, l'espace, les sphères célestes, l'harmonie : *artes reales*. N'est-ce point là, sous très fruste appareil, le pressentiment de la distinction si profonde à tenir entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit ?

A passer de ce schéma, encore rudimentaire, à la conception organique de Hugues de Saint-Victor, dans son *Didascalion*, on peut présumer l'intense travail qui s'était accompli, et s'accomplissait surtout dans ces premières décades du XIIe siècle. Voici la classification des sciences qu'il propose; un simple tableau, qu'il serait hors de propos de commenter ici, dit assez quel souci d'intelligibilité inspirait Hugues, l'amenait à situer chaque discipline selon son objet, puis à coordonner ces disciplines et ces objets selon leur raison profonde. Le *trivium* et le *quadrivium* ne sont plus que des matériaux d'une synthèse qui les dépasse (1).

Partitio artium (*Philosophia*)
- scientia *theorica*
  - theologia
  - mathematica
    - arithmetica
    - musica
    - geometria
    - astronomia
  - physica
- *practica* : solitaria, privata, publica.
- *mechanica* : lanificium, armatura, etc.
- *logica*
  - grammatica
  - dissertiva
    - demonstratio
    - probabilis
      - dialectica
      - rhetorica
    - sophistica

Si une ample conception du savoir et de ses divers types (théorique, pratique, etc.) commande ainsi le nouveau programme d'enseignement proposé par Hugues, c'est que 1° non seulement chacune des sciences s'était développée sur elle-même, mais aussi 2° que, de l'antiquité par les

(1) D'après *Didasc.*, II, c. 2; III, c. 1; P. L., 176, 752, 765. Tout en écartant les subdivisions ultérieures, Hugues aboutit ainsi au chiffre de vingt-et-une disciplines, au lieu des sept arts. On trouvera dans le prologue de son grand œuvre théologique, l'ancienne classification septénaire très habilement ramenée à un ordre d'intelligibilité; et, malgré cet effort, il a dû ajouter la *physica* (*De sacr.*, prol., cap. 5; P. L., ibid., 185).

Pour d'autres types de classification à cette époque, cf. M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, Freiburg, 1911, pp. 28-54.

Arabes et des Arabes eux-mêmes, arrivaient des blocs entiers de connaissances nouvelles (mathématiques en particulier; Gerbert d'Aurillac, † 1003, est à situer ici); et c'est, enfin et surtout, 3° que l'*Organon* d'Aristote est de plus en plus connu (*logica nova*) et profondément pénétré, soit dans sa théorie générale de la science, soit dans sa méthodologie particulière (par exemple de la dialectique des sept arts à la dialectique des *Topiques*, elle-même emmembrée dans une logique générale) (1).

Ainsi s'accomplit la dissolution du régime des sept arts, coordination empirique et sommaire, dépourvue de sens philosophique et scientifique, tel que pouvait être le programme d'études d'un Varron ou d'un Martianus Capella. C'est là l'œuvre du XII[e] siècle, et le témoignage le plus sûr, en la structure même du savoir, que la « renaissance » dès lors était engagée jusque dans le domaine de la pensée. Sans doute les routines scolaires se prolongent et se prolongeront longtemps : Jean de Salisbury qui connaît déjà assez la « nouvelle logique », reste par ailleurs attaché au vocabulaire des sept arts, et il est très suggestif de voir, dans le plan de l'*Eptateucon* de Thierry, insérés et comme emprisonnés dans la vieille dialectique du *trivium* les Analytiques, les Topiques et les *Sophistici Elenchi;* le programme de la faculté des arts au XIII[e] siècle sera encore énoncé à l'intérieur du septénaire, même lorsque les règlements de Grégoire IX seront bousculés par l'envahissement du *De Anima* et des *Métaphysiques*. Mais la vie est ailleurs, et, dès le XII[e] siècle, mine peu à peu les vieilles catégories. C'est dans ce contexte qu'il faut lire Abélard, et non pas enclore en la turbulence du chevalier de l' « art » dialectique l'esprit de la philosophie du XII[e] siècle. Pour avoir considéré, sans nul discernement de date et de milieu, le « canon» des sept arts comme le programme de l'enseignement au moyen âge, on a réduit ce XII[e] siècle à être l'âge de la dialectique, alors qu'il est, même avec le prestige de la dialectique, un beau fruit d'humanisme et de jeunesse intellectuelle, dans la culture littéraire, dans la

(1) De cette dialectique des sept arts à la logique d'Aristote, il y a autant de différence que de la rhétorique des sept arts, sous-produit de Cicéron, à la rhétorique d'Aristote.

culture scientifique, dans la culture philosophique et religieuse.

Ce n'est pas seulement l'*Organon* qui fut le ferment de cette organisation du savoir. Pour des esprits chrétiens, se posait le problème d'une connaissance de Dieu, que ce soit le Dieu de la Bible ou le Dieu de la nature, et donc le problème d'une coordination, sans doute fort différente, de cette connaissance avec les autres disciplines. Superposer aux sept arts, disciplines « séculières », « païennes », une discipline divine, établir comme Cassiodore un diptyque des « Institutiones *divinarum* et *saecularium* lectionum », ce ne pouvait être qu'une solution momentanée, à laquelle ne se résigneront jamais ni un esprit vivant, ni une âme religieuse soucieuse d'unité. Double problème donc qui se pose, d'Alcuin à Hugues de Saint-Victor : comment constituer *un* organisme du savoir humain total, Dieu inclus ? comment alors établir la subordination des disciplines humaines, rationnelles, à la science divine ? Nous rencontrerons ultérieurement le second problème, résolu, dès le haut moyen âge, par le caractère propédeutique donné aux sept arts, puis, dans la suite, par la formule équivoque de la « philosophia ancilla theologiae ». Voyons ici, sans entrer dans l'histoire de la classification des sciences, comment se fait, dans le nouveau programme du savoir au XIIe siècle, la collocation de la connaissance divine, de la « théologie ».

Depuis longtemps, l'ensemble du savoir, embrassant sciences humaines et science divine, les sept arts étant comme des degrés progressifs vers une unique sagesse, était dénommé *philosophia* (1). C'est en somme, sans autre préci-

(1) ALCUIN, *Grammatica*, P. L., 101, 853C : « Faciam quod rogastis, vobisque ad videndum ostendam septem *philosophie* gradus ». *Dialectica*, cap. 1; ibid., 952 : « Primo omnium dic unde dicta sit philosophia ? — Ab amore sapientiae... — Dic ejus quoque definitionem. — Philosophia est naturarum inquisitio, rerum humanarum divinarumque cognitio, quantum homini possibile est aestimare ».

SCOT ERIGÈNE, *De praedestinatione*, c. 1; P. L., 122, 358A : « Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam ».

GERBERT : cf. toute la dispute avec Otric sur la division de la philosophie en toutes les sciences; rapportée par RICHER, *Historiae*, lib. III, n. 55-61; P. L., 138, 105-107.

sion sinon peut-être en extension, le sens élémentaire, tout proche de l'étymologie (« amour de la sagesse »). Au XIIe siècle *philosophia* garde de ce sens totalitaire, même alors que s'élabore la spécification des disciplines. Tant chez Abélard que chez Hugues, c'est la dénomination générique des sciences, depuis la grammaire, la chasse, l'art théâtral, jusqu'à la géométrie et la théologie : « Philosophia dividitur in theoricam, practicam, mechanicam, logicam » (1). Il faut donc veiller, en lisant les textes du temps, à ne pas contreposer *theologia* à *philosophia*; la théologie vient s'insérer dans le cycle de la philosophie « théorique » appliquée à toute réalité : nature, quantité numérale et cosmique, Dieu. Ce n'est donc pas par le dédoublement *philosophia-theologia* qu'il faut chercher la place méthodologique de la théologie, mais par sa situation dans ce cadre nouveau (*physica-mathematica-theologia*) que ne prévoyait pas, précisément, l'antique canon des sept arts, mais qui vient de Boèce et de son schéma aristotélicien, au témoignage même de Hugues, *Didascalion*, lib. II, c. 2. (2).

Constamment nous avons employé comme synonymes les termes *scientia*, *ars*, *disciplina*. Il importe de fixer par quel-

(1) HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Didascalion*, lib. III, c. 1; P. L., 176, 765A. Cf. ibid., lib. II, c. 31 : La philosophie embrasse toute science. « Est tamen prorsus omnis scientia, sive disciplina, sive quaelibet cognitio pars philosophiae, vel divisiva, vel integralis ». Ibid., 176, 764C. Et le commentaire de la définition qu'il cite comme reçue : « Philosophia est disciplina omnium rerum divinarum atque humanarum rationes probabiliter investigans ». Ibid., lib. II, c. 1; 176, 752B.

ABÉLARD, *Hist. cal.*, c. 1; P. L., 178, 115A : « Dialecticarum rationum armaturam omnibus philosophiae documentis praetuli ».

Cependant, dans les milieux chartrains, chez Guillaume de Conches par exemple, ne sont considérées comme « philosophie » que les sciences des choses, *res*, c'est-à-dire quadrivium et théologie, le trivium, sciences des mots, *voces*, n'étant que discipline préparatoire. Cf. *De philosophia mundi*, IV, 41; P. L., 172, 100. Et aussi le traité anonyme contenu dans le ms. Q. VI. 30 de Bamberg (Introd., fol. 1-3), de même type que le *Didascalion* de Hugues. Voir longue analyse et extraits dans M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, II, Freiburg, 1911, pp. 31-40. Trait notable, où les lettres sont dépréciées au profit des sciences de la nature.

(2) Déjà Gerbert, empruntant le schéma et le vocabulaire de Boèce (par ex. *In Porph.*, P. L., 63, 11B) : « Sub theoretica vero non incongrue intelliguntur phisica naturalis, mathematica intelligibilis, ac theologia intellectililis [allusion à la distinction *intelligentia-intellectus*] ». Dans RICHER, *Historiae*, lib. III, n. 60; P. L., 138, 107C.

ques références cette équivalence courante en effet au XII[e] siècle; ce ne sera qu'avec la technique aristotélicienne mieux connue (*Post. Anal.*) qu'on différenciera explicitement *scientia* et *ars*. Hugues est encore ici un excellent témoin : « Ars potest dici scientia, quae artis praeceptis regulisque consistit » (1). Ainsi ce que nous appelons aujourd'hui les arts mécaniques se trouve, sous le couvert de cette indétermination de vocabulaire, enregistré dans une classification des « sciences » — *De discretione artium*, dit Hugues en tête de son chapitre, — voire dans la « philosophie », ainsi divisée en théorique, pratique et mécanique.

Quant à *disciplina*, il est lui aussi synonyme de *ars*, et peut désigner toute connaissance organisée, toute science, « ...Dico : dialectica (est) scientia, id est ars vel disciplina » (2). Cependant, de ce même objet, *disciplina* souligne un aspect particulier : l' « art » traite du vraisemblable, de l'opinable, mais n'est vraiment objet d'une « discipline » que ce qui peut entrer comme matière de certitude par voie de démonstration au cours de la recherche du vrai (3). Hugues rapporte cette distinction à Platon et à Aristote; en fait, c'est de Boèce qu'il la tient directement; *disciplina* est le vocable qu'il emploie pour traduire μάθησις. Il n'est pas inutile, d'en marquer l'intérêt dans le vocabulaire scientifique, car, en plein XIII[e] siècle, nous la retrouverons dans la méthodologie des maîtres; ainsi saint Thomas caractérisera la méthode mathématique en disant qu'elle procède *disciplinabiliter* (cf. μάθησις), tandis que les sciences physiques et naturelles procèdent *rationabiliter* (4).

(1) *Didascalion*, II, c. 1; P. L., 176, 751C. Cf. c. 31 : « Dico dialecticam esse scientiam, id est artem vel disciplinam ». Ibid., 764B. Voir aussi la définition de JEAN DE SALISBURY, *Metalog.*, lib. I, c. 11. — *Ars* implique donc une mise en ordre de règles et préceptes. Ainsi est-il dit que Platon chez les Grecs « institua » la logique, mais qu'Aristote l'acheva, « perfecit et in *artem* redegit ». *Didascalion*, III, c. 2, 767D.

(2) Ibid., 764C.

(3) Ibid., 751C : « Vel *ars* dici potest quando aliquid verisimile atque opinabile tractatur. *Disciplina*, quando de iis quae aliter se habere non possunt, veris disputationibus aliquid disseritur ».

(4) Cf. Saint THOMAS, *In Boetium de Trin.*, qu. 6, a. 1 : « Utrum oporteat versari in naturalibus rationabiliter, in mathematicis disciplinabiliter, et in divinis intelligibiliter ». Dans le Sed contra[2], il dit : « Disciplinabiliter procedere est demonstrative procedere et per certitudinem ».

— HUGUES présente encore cette autre différence (eodem loco) : « Vel *ars*

Le groupe des sciences du *trivium*, arts du langage, est appelé *logica* (*logica* n'égale donc pas *dialectica*), selon l'extension même du mot grec λόγος, qui signifie à la fois mot, concept, discours (i. e. grammaire, dialectique, rhétorique). Ainsi chez Hugues, dans la classification ci-dessus citée (1). Mais on trouve aussi *eloquentia*, par exemple chez Guillaume de Conches (2) et chez l'anonyme du manuscrit de Bamberg (3), ceux qui précisément excluent de la « philosophie » proprement dite ce cycle des *artes sermocinales*.

En principe, la culture complète comporte l'étude de tous les arts; celui qui a accompli ce cycle, l'homme cultivé, *litteratus*, est ouvert à toute question et prêt à aborder tout problème. Les arts libéraux, dit Hugues, avaient cette efficacité auprès des anciens, d'ouvrir l'esprit de qui s'y était appliqué, à toute lecture, à toute recherche et exercice personnels, à toutes les questions qui comportent une preuve. Muni de règles de pensée et de procédés d'analyse, on est sorti de la tutelle du maître et de la foi passive à ses paroles (4). Cependant, dit Jean de Salisbury, c'est proprement la grammaire qui fait l'homme cultivé (5).

dici potest, quae fit in subjecta materia et explicatur per operationem, ut architectura [c'est ce que vous appelons aujourd'hui arts, arts techniques ou beaux-arts]. *Disciplina* vero, quae in speculatione consistit et per solam explicatur ratiocinationem, ut logica ».

— *Disciplina* a aussi, au XIIe siècle, le sens de régime de vie morale. Ainsi HUGUES, *Didascalion*, lib. III, c. 13. Mais c'est ici hors de propos.

— Quant à *doctrina*, il signifie alors non pas science, doctrine, mais instruction, enseignement, spécialement enseignement oral. Cf. infra, p. 113.

(1) Cf. aussi GERBERT, dans les *Historiae* de RICHER, lib. III, c. 44; P. L., 138, 102; CONRAD DE HIRSCHAU, *Dialogus sive Didascalion*, éd. Schepss, Würzburg, 1889, p. 77 et 82; JEAN DE SALISBURY, *Metalog.*, lib. I, c. 10 (chapitre très intéressant; comme Hugues, *Didascalion*, lib. I, c. 12, il rattache *logica* et ses branches au grec *logos* qui signifie et *sermo* et *ratio*).

(2) GUILLAUME DE CONCHES, *De philosophia mundi*, lib. IV, c. 41; P. L., 172, 100.

(3) Ms. déjà mentionné, Bamberg, Q. VI, 30; texte dans M. GRABMANN, loc. cit., p. 37 : « Eloquentia ipsa eadem est que dicitur loyca. Hec dividitur in dyalecticam, rhetoricam, grammaticam ».

(4) Cf. *Didascalion*, lib. III, c. 3; P. L., 176, 768.

(5) JEAN DE SALISBURY, *Metalog.*, lib. I, c. 24; éd. Webb, p. 58 : « Licet autem et alie discipline ad litteraturam proficiant, hec tamen privilegio singulari facere dicitur litteratum ». Voici en leur extension les exigences de la culture : « Poetas, historicos, oratores, mathematicos probabilis mathematicae quis ambigit esse legendos, maxime cum sine his viri esse nequeant vel non soleant litterati ? Qui enim istorum ignari sunt, illiterati dicuntur, etsi litteras noverint ». *Polycrat.*, lib. VII, c. 9; éd. Webb, p. 126.

En principe aussi donc, le cycle complet de formation d'un étudiant aurait dû embrasser les diverses parties du *trivium* et du *quadrivium*. En fait, il ne semble pas que l'on se soit communément tenu à ce programme, ni qu'on ait observé l'ordre de ces diverses disciplines en progrès vers la « sagesse ». Aucune organisation d'abord, nous l'avons vu, aucune unification, aucune législation, n'exerçaient alors leur contrainte, dans cette première moitié du siècle. Élèves et maîtres suivaient leurs goûts ou leurs caprices, ou encore se faisaient d'une branche leur spécialité. Abélard enseignait la dialectique et la théologie, et certes sans beaucoup se soucier des convenances de ses confrères. Bernard de Chartres enseignait surtout la grammaire : on l'appelait le *grammaticus*. Guillaume de Conches excellait dans la grammaire et le *quadrivium*. On disait de Thierry de Chartres qu'il était compétent pour la rhétorique, mais non pour la dialectique (1); par contre Richard l'Évêque excellait dans toutes les parties (2). D'ailleurs il était normal que, dans la proportion à tenir entre ces diverses matières, chacun optât selon son tempérament intellectuel : entre le *trivium* et le *quadrivium*, c'est déjà la rivalité entre les « littéraires » et les « scientifiques »; à Chartres, nous l'avons vu (3), les

(1) Cf. le texte cité par A. CLERVAL, *Les écoles de Chartres...*, p. 213.

(2) Cf. JEAN DE SALISBURY, *Metalog.*, lib. II, c. 10; éd. Webb, p. 80 : « ...Hominem fere nullius discipline expertem ».

(3) Cf. supra, p. 103 note 1. — Signalons à ce propos, pour le bénéfice de la comparaison, l'organisation, fort différente, des études à la fin de l'antiquité et au moyen âge byzantin : « Il faut y noter surtout la place qu'y tenaient les mathématiques : les néo-pythagoriciens les considéraient comme préparant directement à leur métaphysique du nombre, et ils ne les enseignent qu'après avoir purifié l'esprit (EUSÈBE, *Préparat. évang.*, t. XI, 21); les néo-platoniciens, au contraire (THÉON DE SMYRNE), y voient un préliminaire à la purification (προκαθαρσία), que suivent les études philosophiques, qui, seules, sont « purificatrices ». Mais, chez les uns et les autres, les mathématiques, par opposition à la grammaire et à la rhétorique, font partie de la philosophie. Ainsi Proclus, à Alexandrie, commence ses études philosophiques à la fois par l'Organon d'Aristote et par les mathématiques; un peu plus tard, Damascius apprenait l'astronomie chez le philosophe Ammonius, tandis qu'il expliquait l'Organon d'Aristote avec Isidore, et Platon avec Ammonius. Anne Comnène suivait, au XII[e] siècle, le même programme d'études, et, au début du XIV[e] siècle, la place éminente des mathématiques se voit dans l'ordre suivi par l'encyclopédie de Joseph RHAKENDYTES (*Byzantin. Zeitschrift*, t. VIII, p. 39), qui, après la rhétorique, la logique, la physique et la psychologie, introduit les mathématiques pour préparer à l'étude des « êtres immatériels » à laquelle se consacrent l'éthique et la métaphysique. Dans un plan du XIII[e] siècle

sciences l'emportent, et Hugues de Saint-Victor rappellera vigoureusement la nécessaire cohérence des sciences : « Unicuique arti quod est tribuendum » (1).

Dès lors, au gré des réputations et des goûts, au milieu des rivalités et des concurrences jalouses des maîtres, les étudiants suivaient-ils les cours dans l'ordre qu'ils voulaient, écoutant, pour chaque matière, les professeurs qui s'y étaient fait un plus grand renom. C'est ainsi que Jean de Salisbury étudia d'abord la dialectique sous Abélard, Albéric et Robert de Melun, puis se mit à l'école de Guillaume de Conches pour la grammaire. Avec Richard l'Évêque, il revit tout ce qu'il avait étudié chez les autres et apprit ce qu'il ignorait du *quadrivium*. Plus tard il étudia la théologie, puis se remit à la logique avec Gilbert de la Porrée. Enfin il termina la théologie auprès de Robert Pulleyn et de Simon de Poissy. « Ainsi m'occupèrent pendant presque douze ans ces différents études » (2). Avant lui, Abélard, après avoir été l'élève de Roscelin, avait suivi à Paris les leçons de Guillaume de Champeaux sur la dialectique et la rhétorique, puis était allé à Laon pour se livrer à l'étude de la théologie auprès d'Anselme (3). Déjà, au x[e] siècle, Gerbert, après avoir étudié la grammaire au monastère d'Aurillac, était allé en Espagne étudier la mathématique ou le *quadrivium*, et n'avait appris que plus tard, à Reims, la dialectique (4). Il y a plus : non seulement on voyait des clercs qui se mettaient à enseigner les arts avant d'avoir étudié la théologie — comme ce fut le cas pour Jean de Salisbury (5),

(*Ibid.*, t. II, p. 96), on voit l'étude des mathématiques suivre celle d'Aristote et précéder celle de Platon. Enfin, l'autobiographie de NICÉPHORE BLEMMYDES nous fait connaître qu'il étudia les quatre sciences mathématiques après les premiers traités de l'Organon d'Aristote (ceux qui constituaient ce que les Occidentaux appelaient *logica vetus*), mais avant la syllogistique (*logica nova* des Occidentaux). On le voit, la tradition proprement platonicienne, celle du VI[e] livre de la *République*, ne s'est jamais complètement perdue en Orient ». E. BRÉHIER, résumant O. SCHISSEL VON FLESCHENBERG, *Marinos von Neapolis und die neuplatonischen Tugendgrade*, Athènes, 1928, dans *Rev. d'hist. de la phil.*, 1929, p. 227.

(1) *Didascalion*, lib. III, c. 5 : De artium cohaerentia; c. 6 : Unicuique arti quod est tribuendum.

(2) *Metalogicon*, lib. II, c. 10 en entier.

(3) *Hist. calam.*, P. L., 178, 115B et 123B.

(4) Cf. RICHER, *Historiae*, lib. III, c. 43-44; P. L., 138, 101-102. Cf. F. PICAVET, *Gerbert*, Paris, 1897, p. 27.

(5) Cf. *Metalogicon*, lib. II, c. 10; éd. Webb, p. 81.

et comme ce sera la coutume à l'Université de Paris où beaucoup d'étudiants à la faculté de théologie étaient maîtres à la faculté des arts —, mais il y en avait même qui enseignaient certaines parties du *trivium* ou du *quadrivium* avant d'avoir appris les autres. Au xe siècle, Gerbert enseigna les mathématiques à Rome avant d'apprendre la dialectique à Reims et à l'école de Garannus (1), et, au xIIe siècle lorsque Abélard vint entendre les leçons de Guillaume de Champeaux sur la rhétorique, il s'était déjà fait un nom comme professeur de dialectique (2).

Les étudiants ayant cette liberté dans l'ordre de leur programme, on pense bien qu'il leur arrivait de négliger certaines parties au détriment des autres, malgré l'enseignement des maîtres qui, comme Hugues de Saint-Victor, recommandaient la valeur propre de chacun des arts et leur cohérence. Ainsi l'étude du *quadrivium* n'était le fait que du petit nombre, et dans ce petit nombre beaucoup, tels Abélard et Jean de Salisbury (3), l'expédiaient très vite. Bien plus, certains mus dans leurs études par le désir de se faire une situation lucrative plus que par l'estime de la science, escamotaient le cycle de travail et réduisaient à deux ou trois ans leur temps de formation, alors que, de l'avis de Guillaume de Conches, il aurait fallu sept ou huit ans (4). Nous retrouverons cette conception utilitaire de la science en étudiant le mouvement des idées.

(1) Cf. RICHER, *Historiae*, lib. III, c. 44; P. L., 138, 102A.

(2) ABÉLARD, *Hist. calam.*, c. 2; P. L., 178, 119A.

(3) A en croire le texte anonyme d'un contemporain, Abélard aurait tenté, mais sans succès, d'étudier les mathématiques auprès d'un certain Tirricus, qu'on identifie non sans raison avec Thierry de Chartres. Cf. B. PEZ, *Thesaurus anecd.*, III, p. XXII. Abélard ne dit rien de ce cycle d'études dans son *Hist. calam.*, mais nous savons par sa *Dialectica*, p. 182, qu'il était ignorant en mathématiques, malgré les leçons reçues. Cf. J. G. SIKES, *Peter Abailard*, Cambridge, 1932, p. 2.

Quant à Jean de Sal., il avoue avoir consacré peu de temps à l'étude du *quadrivium*. *Metalog.*, lib. II, c. 10; éd. Webb, p. 80.

(4) « Discipuli... relicta Pythagoricae doctrinae forma qua constitutum erat discipulum septem annis audire et credere, octavo demum anno interrogare..., unius vero anni spacio, negligenter studentes, totam sapientiam sibi cessisse putantes... pondere rei vacui abeunt ». GUILLAUME DE CONCHES, *Dragmaticon*, cité par R. L. POOLE, *Illustrations of the history of medieval thought*, 1884, Append., VII, p. 362. Et JEAN DE SALISBURY : « Ils ne vont en classe pas plus de temps qu'il n'en faut aux oiseaux pour se couvrir de plumes! » *Metalog.*, lib. I, c. 3; éd. Webb, p. 11.

LES MÉTHODES D'ENSEIGNEMENT

C'est déjà pénétrer dans un esprit que de voir comment li s'exprime, et par quels procédés il transmet pensées et doctrines. L'école est ici très révélatrice, et l'esprit de la renaissance du XIIe siècle s'y va manifester. Il n'y a d'ailleurs pas seulement une observation pédagogique à y faire, pour le plus grand attrait d'une érudite évocation de cette école médiévale; il importe en outre grandement pour l'intelligence des textes et des œuvres, de comprendre en leurs genèse et structure les formes littéraires, parfois déconcertantes pour un moderne, dans lesquelles s'incarnent ces œuvres et se construisent ces textes. En grammaire comme en théologie, en lettres comme en philosophie, il arrive communément que la qualité spirituelle ou la valeur scientifique d'une œuvre échappent à qui n'a point l'usage des procédés techniques du temps et se heurte alors aux éléments mêmes du langage, où s'enferme comme en une coquille l'être vivant. Au XIIe siècle, nous voyons se former dans l'enseignement oral toute une technique raffinée, qui se cristallisera bientôt dans les œuvres écrites elles-mêmes, et constituera, pour les grandes œuvres philosophiques et théologiques du XIIIe siècle, l'armature de leur langage, de leur pensée et de ses schèmes psychologiques.

Nous sommes évidemment assez peu renseignés sur le menu dispositif quotidien de la vie scolaire, sur les temps et les jours, sur le régime des cours; mais sur les méthodes d'enseignement, nous bénéficions d'un témoignage exceptionnel, celui de Jean de Salisbury, qui, dans son *Metalogicon*, retrace avec complaisance les procédés pédagogiques des professeurs de son temps, de Bernard de Chartres en particulier, puis de Guillaume de Conches et Richard l'Évêque, ses propres maîtres (1). Sans doute, il ne s'agit ici

(1) On sait que Bernard de Chartres n'a pas été le maître de Jean de Salisbury; la méthode que ce dernier expose dans son *Metalogicon*, lui a été transmise par ses maîtres Guillaume de Conches et Richard l'Évêque, élèves eux-mêmes de Bernard. Cette conclusion, longtemps discutée, est désormais établie. D'ailleurs Jean de Salisbury n'aurait pu entrer en relation avec Bernard avant 1138. Or ce dernier est mort certainement avant 1130. Pour cette date, voir A. CLERVAL, *Les écoles de Chartres*, p. 131. Pour ce qui regarde

que de l'enseignement de la grammaire, mais la même méthode, à quelques modalités près, était employée pour la dialectique et la rhétorique, et nous pouvons ainsi nous faire une idée de l'enseignement du *trivium*, le plus généralisé, dont les formules s'étendront bientôt à la philosophie, et, toutes proportions gardées, à la théologie (1).

Mais avant d'analyser la description si vivante de Jean de Salisbury, et pour la bien comprendre, il est nécessaire de rappeler la condition générale de l'enseignement, selon laquelle chacun de ses procédés devient intelligible. Nous sommes à une période de renaissance, et toute la culture nouvelle trouve son aliment dans l'assimilation active de fruits de la civilisation gréco-romaine; à la lettre, on est à l'école de l'Antiquité. Milieu social encore fruste et restreint, l'élite sociale emprunte à un milieu extérieur les ressources pour satisfaire son appétit et assurer son élan spirituel; elle vit de réminiscences et d'emprunts; c'est l'attitude même de ce « moyen âge » en croissance que la Renaissance du XVe siècle étendra à la culture esthétique. Certes les éléments originaux ne manqueront pas, au milieu de ces importations : mouvement des Communes, dans le domaine politique et social, où précisément cette renaissance trouve son milieu; éveil du sens critique et de l'esprit d'observation, dans la vie intellectuelle; en esthétique, les littératures en langue vulgaire et l'art ogival. Mais ces éléments mêmes (le cas est frappant pour la littérature) trouvent des sources d'inspiration et exploitent des techniques avidement recherchées dans le capital antique en cours de récupération (2). Nous aurons à décrire cette coordination d'originalité et d'imitation; ce qu'il faut noter de suite, c'est que tout ce travail intellectuel, fusse le plus vigoureusement personnel en ses fruits, est alors à base de matériel importé, de laborieuse assimilation, de « lecture ». L'acte essentiel et le

les rapports de Jean de Salisbury avec ses maîtres, cf. R. L. POOLE, *The masters of the schools at Paris and Chartres in John of Salisbury 's time*, dans *Engl. Hist. Rev.*, 35 (1920), pp. 321-342.

(1) Cet exposé de la méthode de Bernard de Chartres se trouve dans le *Metalogicon*, lib. I, c. 24; éd. Webb, pp. 53-58.

(2) Cf. P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*[2], t. I, Louvain, 1911, pp. 1-3.

régime normal de la pédagogie médiévale sera la lecture, *lectio*; le maître, le docteur, s'appellera un *lector*. Hors ce contexte, toute la production littéraire et scientifique des écoles, toutes les œuvres philosophiques et théologiques sont inintelligibles, et l'on n'échappe pas au contre-sens massif et aux exégèses extravagantes quand on les interprète en dehors de cette référence permanente.

Grammaire, rhétorique, dialectique, — arithmétique, musique, géométrie, astronomie, — droit civil ou ecclésiastique, — enfin philosophie et théologie, s'élaborent donc et s'enseignent à base de textes. Si nous ouvrons l'*Eptateucon* de Thierry de Chartres, le manuel encyclopédique si représentatif, on y trouve « disposé avec soin et ordre, en un seul corps » (*Prol.*), les traités des anciens qui servaient de matière directe à l'enseignement : en grammaire, Donat et Priscien; en rhétorique, le *De inventione* de Cicéron et la *Rhétorique à Herennius;* en dialectique, Porphyre, Aristote, Boèce; en arithmétique, Boèce et Capella; en astronomie, Hygin, le vieil Hygin, enfin méprisé, et remplacé par Ptolémée arrivant de chez les Arabes, etc. (1). A mesure qu'Aristote entrera en Occident, on tendra à « lire », c'est-à-dire à enseigner officiellement ses ouvrages (2), et son triomphe sera consommé, malgré les défenses ecclésiastiques, lorsque en 1255, dans son statut public la faculté des arts de Paris inscrira parmi les livres à lire la *Physique*, la *Métaphysique*, le *De anima*, et le reste (3). En théologie, c'est sur un texte qu'on travaille, la Bible elle-même et la lecture, de la Bible restera la fonction propre du maître en théologie même lorsque la pullulation des *quaestiones* aura submergé l'exégèse textuelle (4). Sans doute ici le cas est renforcé, puisque en principe le travail théologique se suspend au donné révélé que propose l'Écriture; mais encore faut-il ne pas isoler ce cas du régime commun.

A cette « leçon » sur les traités théoriques, s'ajoute, surtout

(1) Voir tableau détaillé dans A. Clerval, *Les écoles de Chartres*, pp. 222-223.

(2) *Legere* a donc dans la langue universitaire le sens d'*enseigner*. Lorsque l'Église interdira la « lecture » d'Aristote, c'est d'enseignement public qu'il s'agit.

(3) Statut du 19 mars 1255, *Chart. Univ. Paris*, I, p. 278.

(4) H. Denifle, *Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'Université de Paris*, dans *Rev. thomiste*, II (1894), pp. 149-161.

pour le *trivium*, l'étude des modèles. « Il faut lire les ouvrages des auteurs, *auctores*, et tenir en sa mémoire leurs meilleurs propos; qui se sera accoutumé à leur langage, parlera sans même y songer avec élégance » : Alcuin imposait ainsi dès le IXe siècle la pratique et l'imitation des modèles (1). Les *auctores* (ou *actores*, ou *autores*) (2), ce sont précisément les écrivains qui, en chaque matière, font « autorité » (*auctoritates*), et servent de modèles (3) : en grammaire et en rhétorique, ce seront les poètes et prosateurs latins classiques comme en théologie ce seront les Pères de l'Église. Conrad de Hirschau, dans son *Didascalion* (appelé aussi « Dialogus super *auctores* ») donne cette liste : Donat, Caton, Esope, Avianus, Sedulius, Juvencus, Prosper, Theodulus, Arator, Prudence, Tullius (Cicéron), Salluste, Boèce, Lucain, Horace, Ovide, Juvénal, Homère, Perse, Stace, Virgile (4).

On pressent la fécondité de ces lectures et du menu travail d'analyse qu'elles comportent; non seulement elles suscitèrent une littérature d'imitation, mais elles développèrent tout un corps de doctrine qui amplifia les traités des théoriciens antiques. « Par cette utilisation qu'ils

(1) ALCUIN, *De rhetorica*, éd. Halm, *Rhetores latini minores*, Leipzig, 1863, p. 544.

(2) M.-D. CHENU, *Auctor, actor, autor*, dans *Bulletin Du Cange* (*ALMA*), III (1927), pp. 81-86.

(3) L. J. PAETOW, *The arts course at medieval universities*, 1910, p. 53-55.

(4) CONRAD DE HIRSCHAU, *Dialogus super auctores sive Didascalion*, éd. Schepss, Würtzburg, 1889.

— Ainsi s'opposent *auctores* et *lectores*, comme termes techniques, si bien que quand un *lector* s'avisera de présenter sa propre doctrine, on lui reprochera de se prendre pour un *auctor*. « Sed cum duo sint videntium genera, unum scil. *auctorum*, qui sententiam propriam ferunt, alterum *lectorum*, qui referunt alienam, cumque lectorum alii sint recitatores, qui eadem auctorum verba et ex ipsorum causis eisdem pronuntiant, et alii interpretes, qui obscure ab auctoribus dicta notioribus verba declarant, nos in genere lectorum non recitatorum sed interpretum facientes... » etc. En tête d'un commentaire de Boèce, dans le ms. Paris, Nat. lat. 18094, fol. 1 v (cité par M. Grabmann, *Die Gesch. der scholast. Methode*, II, p. 15). De là vient la coutume, chez tous les commentateurs, de faire en tête de leurs œuvres, une profession d'humilité, où ils se proclament purs interprètes, même là où le « texte » n'est plus pour eux qu'une occasion de présenter leurs élucubrations personnelles.

On comprend dès lors la portée du reproche que contiendront les invectives de Bacon contre Alexandre de Halès et Albert le Grand : On les cite comme des *auctores!* et Albert écrit ses livres à la manière d'un *auctor!* Cf. R. BACON, *Opus tertium*, c. 9, éd. Brewer, p. 31; *Opus minus*, ibid., p. 327. Cf. M.-D. CHENU, *Authentica et magistralia*, dans *Divus Thomas* (Piacenza), 28 (1925), p. 269.

dénotent des œuvres poétiques, les arts prennent un renfort d'intérêt : ils mettent sur la voie d'un enseignement littéraire qui dépasse la formule de leur propre enseignement; ils font toucher du doigt certains modes importants de l'action des modèles anciens sur la production littéraire du moyen âge, latine et française » (1).

Ainsi se présente l'enseignement au moyen âge, tout organisé autour de la *lectio*, soit lecture des modèles, soit étude des textes de base, et c'est de la *lectio* même que naîtront la *quaestio*, puis la *disputatio*, formes littéraires du travail scientifique et théologique.

« Qui ergo ad philosophiam aspirat, apprehendat *lectionem*, *doctrinam*, et *meditationem* » (2), dit Jean de Salisbury; et Hugues de Saint-Victor : « Duo praecipue res sunt quibus quisque ad scientiam instruitur, videlicet *lectio* et *meditatio* » (3). Tandis que la *meditatio* se développe hors du donné transmissible, et, dans le secret de l'âme, atteint elle-même aux réalités spirituelles, la *doctrina* est l'ensemble des moyens d'instruction, étude des textes (*lectio*) ou élaboration personnelle d'éléments acquis ou en voie d'acquisition au contact de la réalité (4).

Bernard de Chartres donc, au dire de Jean de Salisbury disposait ainsi son enseignement de la grammaire. Il faisait deux cours par jour, un le matin, un le soir. Le cours le plus important était celui du soir : on l'appelait *declinatio*, sans doute parce que, dans ses commentaires grammaticaux,

(1) E. FARAL, *Les arts poétiques du* XIIe *et du* XIIIe *siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du moyen âge*, Paris, 1923, p. 103, et, passim, les documents qu'il publie sur l'étude des auteurs et les techniques — grammaticale, rhétorique, poétique — qu'elle compoite.

(2) *Metalogicon*, lib. I, c. 24; éd. Webb, p. 53.

(3) *Didascalion*, lib. I, c. 1; 176, 741A.

(4) JEAN DE SALISBURY, *Metalog.*, lib. I, c. 23; d. Webb, p. 52 : « *Lectio*... scriptorum preiacentem habet materiam; *doctrina* et scriptis plerumque incumbit, et interdum ad non scripta progreditur, que tamen in archanis memorie recondita sunt aut in presentis rei intelligentia eminent. At *meditatio* etiam ad ignota protenditur et usque ad incomprehensibilia sepe seipsam erigit et tam manifesta rerum quam abdita rimatur ».

Doctrina, ici, déborde donc l'enseignement, oral ou textuel. A comparer avec *educatio* et *institutio*, il reste encore, dans le latin médiéval, quelque chose des nuances que définissait Varron : « Educit obstetrix, educat nutrix, instituit paedagogus, docet magister » (apud Non., *s. v.* educere).

l'analyse des flexions des noms et des verbes (*declinationes*) était le premier exercice (1); en somme, dénomination ici appropriée de la *lectio*. Bernard y expliquait les orateurs et les poètes qu'il jugeait dignes d'être imités, et son exposé était si débordant d'applications grammaticales, qu'un élève d'intelligence moyenne pouvait en un an posséder tous les termes, toutes les expressions d'un usage courant. A cette classe du soir, Bernard indiquait aussi les lectures à faire, donnait de petites compositions en prose et en vers, et la classe se terminait par une pieuse causerie, « quasi collatione quadam », achevée par la récitation du *De profundis* et du *Pater*. La classe du matin était moins importante; elle dépendait de celle de la veille, on y corrigeait les devoirs et on y récitait les leçons.

Ainsi une journée scolaire comprenait trois exercices : la vérification du travail de l'élève, le matin; la *declinatio*, la *collatio*.

Ce que Jean de Salisbury nous apprend sur la vérification du travail des élèves ressemble à ce qui s'est fait, et se fera, de tous temps. Bernard guidait ses disciples dans le choix de leurs lectures, leur conseillait une imitation libre des bons auteurs, faisait à propos de leurs petites compositions des remarques sur la correction, le style, la liaison des idées, etc. Parfois même il grondait, imposait des pénitences et usait de la férule. On croirait, à lire Jean de Salisbury, assister à la correction d'une narration ou d'un discours français, dans une classe d'aujourd'hui. Quant aux leçons à apprendre, elles étaient quotidiennes; et pour arriver à les retenir, on utilisait touttes sortes de procédés mnémotechniques; vocabulaires, abrégés par demandes et réponses, tableaux synoptiques, vers mnémotechniques. La mémoire en effet jouait un grand rôle dans une instruction qui ne pouvait se satisfaire que par des manuscrits rares et dispendieux (2).

(1) Outre ce sens d' « explication grammaticale des auteurs », *declinare* semble avoir eu aussi le sens de « réciter, citer des vers », comme on le fait à l'école. Bérenger, l'auteur d'une apologie pour Abélard, dit en parlant du temps de sa jeunesse : « Eratque mihi velut scholastico animus inficta crebro materia declinare », *Epist. ad episc. Mimatensem*, P. L., 178, 1872A. Cf. le vers qui termine la *Chanson de Roland :* Ci falt la Geste que Turoldus declinet.

(2) Cf. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Didascalion*, lib. III, c. 8 et 12; P. L., 176, 771B : « Qui doctrinae operam dant, ingenio simul et memoria pollere

L'exercice de la *declinatio* était proprement la part du professeur. La dénomination *lectio* était à la fois plus répandue et plus générale, pour désigner le cours du professeur, à base d'étude textuelle, comme nous l'avons vu (1). Elle pouvait d'ailleurs se prendre à l'actif dans le professeur qui enseigne, ou au passif dans l'élève qui reçoit, ou même tout simplement dans celui qui lit (2). Aussi Jean de Salisbury proposait d'appeler la lecture du maître *prae-lectio*, et la lecture personnelle, *lectio* (3); mais son avis ne semble pas avoir prévalu.

Avant de commencer à expliquer un livre, le maître donnait d'abord quelques renseignements sur l'auteur de l'ouvrage, sur le titre, les circonstances qui avaient amené l'auteur à le composer, sur les intentions de celui-ci, sur l'utilité que pouvait en tirer le lecteur, sur la place du livre dans l'ensemble des sciences. « Nec te lateat quod, in libris explanandis, septem antiqui requirebant : auctorem, titulum operis, carminis qualitatem, scribentis intentionem, ordinem, numerum librorum, explanationem; se dmoderni quator requirenda censuerunt : operis materiam, scribentis intentionem, finalem causam, et cui parti philosophiae subponatur quod scribitur » (4). Toutefois on ne rencontre pas encore

debent, quae duo in omni studio et disciplina ita sibi cohaerent, ut si desit alterum, neminem alterum ad perfectum ducere possit ». ALCUIN, *Rhetorica*, P. L., 101, 941B : « Quid aliud quam quod Marcus Tullius dicit quod thesaurus est omnium rerum memoria, quae nisi custos cogitatis inventisque rebus et verbis adhibeatur intelligimus omnia, in oratore peritura ». Cf. ibid. 940A.

(1) Jean de Sal., Abélard, Hugues l'emploient couramment, ainsi que le verbe *legere*. ABÉLARD parlant des disciples d'Albéric de Reims, les désigne par ces mots : « hi qui ab eo legerunt », *Theol. christ.*, P. L., 178, 85. Saint ANSELME : « Audivi quod legas a domino Arnulpho... », *Epist.*, lib. I, ep. 55; P. L., 158, 1124.

(2) « Lectio est cum ex his quae scripta sunt, regulis et praeceptis informamur. Trimodum est lectionis genus, docentis, discentis, vel per se inspicientis. Dicimus enim : lego librum illi, et lego librum ab illo, et lego librum ». *Didascalion*, lib. III, c. 8; P. L., 176, 771C.

(3) *Metalog.*, lib. I, c. 24; éd. Webb, p. 53. Ce mot de *praelectio*, Jean l'emprunte à Quintilien, qu'il a beaucoup pratiqué. Cf. F. H. COLSON, dans ses prolégomènes à l'édition des *Institutiones oratoriae*, pp. L, LXIII, XCII, 168 (cité par Webb).

Ainsi le vieux sens de la *lectio* monastique (cf. *Regula S. Benedicti*, cap. 48) est recouvert par le sens scolaire.

(4) CONRAD DE HIRSCHAU, *Dialogus*, éd. Schepss, p. 27. ABÉLARD termine ainsi le début de ses gloses sur les Topiques de Boèce : « Visa autem nunc ntentione, materia, modo tractandi, utilitate, et cui parte logicae praesentis

alors ces introductions dont le plan consiste régulièrement, comme l'indique le texte de Conrad de Hirschau, à exposer les causes efficiente, matérielle, formelle et finale de l'ouvrage, telles qu'on en rencontre souvent au XIIIe siècle.

Après cette courte introduction, la lecture proprement dite, disons : l'exégèse (*expositio*), commençait. Elle comprenait trois sortes d'explications, appelées *littera*, *sensus* et *sententia*. *Littera*, c'était l'explication grammaticale; *sensus*, le sens que donne à première vue la *littera;* et *sententia*, l'intelligence profonde de la pensée de l'auteur, le contenu doctrinal. Ces trois explications se suivaient naturellement dans l'ordre où nous les avons énoncées; une fois données toutes trois, l'exégèse est parfaite (1). « Quid enim aliud in lectura queritur quam textus intelligentia, que *sententia* nominatur », dit Robert de Melun (2).

On peut se faire une idée de cette « lecture » par les gloses qui nous sont restées, et dont plus d'une sans doute n'est

operis scientia supponatur, litteram insistamus ». V. COUSIN, *Ouvrages inédits d'Abélard*, p. 609. — Cf. le début des gloses d'ARNOUL D'ORLÉANS (XII[e] s.) sur les Fastes d'Ovide : « Ut evidencius appareant que in serie hujus libri disposita sunt, antequam ad litteram accedamus, compendiose quaedam sunt praelibanda, hec scilicet : quis sit titulus operis, que causa suscepti laboris, que materia artificis, que intentio scribentis, que utilitas legentis, cui parti philosophie supponatur ». Cité par L. DELISLE, « Summa dictaminis », dans *Annuaire-bulletin de la Société de l'histoire de France*, 1869, p. 148. — Comparer encore les premières lignes du *De sex dierum operibus* de THIERRY DE CHARTRES (B. HAURÉAU, *Not. et ext. de quelques mss.*, t. I, p. 52), et, en général, les nombreux commentaires du temps sur l'Écriture Sainte.

(1) « Expositio tria continet : litteram, sensum, sententiam. *Littera* est congrua ordinatio dictionum, quam etiam constructionem vocamus. *Sensus* est facilis quaedam et aperta significatio, quam littera prima fronte praefert. *Sententia* est profundior intelligentia, quae nisi expositione vel interpretatione non invenitur. In his ordo est, ut primum *littera*, deinde *sensus*, deinde *sententia* inquiratur : quo facto, perfecta est expositio ». HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Didascalion*, lib. III, c. 9; P. L., 376, 771D. Cf. JEAN DE SALISBURY, *Metalogicus*, lib. I, c. 24, éd. Webb, p. 56.

(2) Sans empiéter trop sur un chapitre ultérieur (ch. VI), situons exactement, dans l'ensemble de son évolution sémantique, ce sens de *sententia* au XII[e] siècle.

Depuis que Prosper d'Aquitaine, au V[e] siècle, avait compilé en un recueil de *sententiae* les doctrines de saint Augustin (*Sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum liber*), le mot était devenu courant dans le haut moyen âge occidental pour désigner, non point des jugements juridiques ou des définitions dogmatiques, mais des avis, pensées, énoncés des Pères et des écrivains ecclésiastiques, colligés à travers leurs œuvres pour en faire un « florilège » (*flores*, *defloratio*). Premier sens de *sententia*, excellemment défini en tête d'un recueil, écrit entre 1124-1141 : « ...Ut ex diversis praeceptis et doctrinis

que la reproduction de gloses faites au cours : Abélard nous apprend, en effet, à propos de sa glose sur Ézéchiel, qu'il l'avait écrite et qu'il la donnait à transcrire (1). Ce qui caractérise le plus souvent ces gloses, c'est une concision qui ne va pas sans sécheresse; mais avec la clarté, c'était la qualité du genre. L'auteur s'y contente, après quelques remarques sur la construction de la phrase, de faire ressortir la suite des idées, d'expliquer le sens de certains mots et de commenter brièvement la pensée de celui qu'il glose. En outre, lorsqu'il s'agit de raisonnements, le glossateur a toujours soin d'indiquer à quelle catégorie ils appartiennent; c'est ainsi qu'on rencontre sans cesse dans les gloses d'Abélard ces expressions : *a causa*, *a parte*, *a toto*, *a relativis*, *ab immediatis*, etc. (2). On trouve les mêmes expressions, chose curieuse, dans la glose intercalaire de Lanfranc, sur les les Épîtres de saint Paul (3).

Patrum excerperem et in unum colligerem eos flores quos solemus, quasi singulari nomine, sententias adpellare » (cité par J. DE GHELLINCK, *Rev. d'hist. eccl.*, X (1909), p. 290, n. 2).

Mais, au XII[e] s., le travail de critique et de réflexion amenait les esprits à dépasser les textes anciens, souvent imprécis, et à donner une interprétation au delà de la lettre (*littera*), au delà de son sens immédiat (*sensus*) : la *sententia*. C'est ce qu'enregistre Hugues dans la distinction que nous rapportons. Mais alors, du recueil d'*auctores*, du florilège patristique et de leurs dits « authentiques », nous sommes passés au recueil d'opinions des « maîtres ». Non seulement le mot a changé de sens formel, mais il s'applique à une autre catégorie d'écrivains. Que ces sentences soient groupées et organisées, hors du « texte » des « auctores », et nous aboutissons au type bien connu des « *sententiae* Petri Lombardi, Anselmi » etc.

Enfin, dernier renforcement, lorsque, autour de ces sentences, désormais jetées dans le conflit des opinions et des systèmes, seront nées les *quaestiones*, puis les *disputationes*, le maître devra, au terme de la dispute, donner sa solution, « déterminer » comme on dit; cette conclusion sera la *sententia*. *Sententia* prend alors un sens doctrinal, intellectuel, personnel, à l'extrême opposé, sur ce champ scolaire, de la *defloratio* impersonnelle par définition. On rejoint ainsi le sens philosophique, ainsi défini par Isaac Israëli : « S. est determinata acceptio alterius partis contradictionis ». Cf. infra, chap. VI.

(1) Abélard raconte qu'après ses premières lecons sur Ezéchiel, les étudiants affluèrent, et tous voulurent transcrire les gloses des premiers jours. Il ne s'agit pas là de simples notes d'élèves, puisque Abélard écrit plus loin qu'Anselme de Laon lui interdit de continuer, de peur d'être rendu responsable des erreurs qu'il écrirait : « ne si forte in illo opere aliquid per errorem scriberem ». *Hist. cal.*, c. 3; P. L., 178, 125C. Cf. encore *Ibid.*, c. 5; P. L., 126A : « legentibus acceptabiles fuerunt ».

(2) Ainsi dans ses *Glossae in Porphyrium*, éd. Geyer, dans les *Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. Mitt.*, Bd XXI, Münster, 1921.

(3) Voir infra, p. 237.

Ce procédé de *glossatio* (1), suite normale de l'étude du « texte », se pratiquait en tout domaine, en grammaire comme en droit (2), sur les textes de dialectique comme sur la Bible.

Quant aux notes qui en étaient le résultat, elles étaient marginales et interlinéaires. Les notes interlinéaires donnaient surtout la *littera* et le *sensus*, et les notes marginales la *sententia* (3).

Au XII[e] siècle, le genre évolue activement .L'explication mot à mot et phrase à phrase, type courant jusqu'alors de la glose, marginale ou interlinéaire, se développe en un commentaire plus ample et plus suivi, qui devra, à cause même de son abondance, être disposé autrement. On n'écrit plus en marge, mais en texte autonome : le mot à expliquer, ou la phrase à analyser, sont transcrits, et suit immédiatement la glose, disons déjà : le commentaire. Ainsi à la vieille *glossa* biblique dite de Walafrid Strabon (cf. infra), fait place la volumineuse glose de Pierre Lombard, par exemple,

(1) Procédé qui remonte à l'antiquité (Cf. WATTENBACH, *Das Schriftwesen im Mittelalter*, Leipzig, 1896, p. 343), mais qui s'amplifie au moyen âge, à commencer par les textes de droit. Cf. infra, chap. VI, à propos des gloses sur la Bible.

(2) Telle la fameuse « glose d'Orléans », œuvre d'un maître d'Orléans, qui conserva jusqu'au XVII[e] siècle une solide réputation d'obscurité. On avait fini par désigner ainsi proverbialement un commentaire plus obscur que le texte. Cf. LA ROCHEFOUCAULD, *Lettre* 66, avec note documentaire dans l'éd. des « Grands Écrivains de la France », III, p. 151. Et dans un sermon de Michel Menot : « Non oportet ire ad querendum... glosam aurelianensem que vastat textum ». Cité par J. NÈVE, *Sermons choisis de Michel Menot*, Paris, 1924, Introd., p. LIX.

(3) D'après HUGUCCIO († 1210), il y a une différence entre une glose et un commentaire : « *Commentum*, écrit-il, est expositio verborum juncturam non considerans sed sensum. *Glosa* est expositio sententiae et ipsius literae, quae non solum sententiam sed verba attendit... Unde dicetur *glosa* q. (quasi) glossa, id est lingua, quia tanquam lingua doctoris adaequat et exponit et ad literam exponendam insistit, et sensum enucleat ». Cité par DE SAVIGNY, *Histoire du droit romain au moyen âge*, trad. Ch. Guenoux, t. III, p. 394, note *b*. — Mais en fait dans un commentaire comme celui d'Abélard sur l'épître aux Romains on rencontre aussi des explications grammaticales.

L'explication étymologique d'Huguccio repose sur l'orthographe alors admise : *glosa* avec un seul *s*. Ainsi lit-on dans un poème sur l'orthographe, contenu dans le ms. Montpellier 326 (achevé en 1137) :

Exponit glosa que profert post ea glossa.
Commentum simplex habet *s*, vult linguaque duplex.

Cité dans Ch. THUROT, *Notices et extraits de divers mss. latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au m. â.*, dans *Not. et extr. des mss. de la Bibl. Impériale*, XXII, 2, Paris, 1868, p. 49.

sur saint Paul, qu'on appellera *glossa major*, ou celle de Gilbert de la Porrée qu'on appellera *glossa media*.

Les Sentences de Pierre Lombard, qui vont devenir très tôt « texte » scolaire, seront elles-mêmes l'objet de ces deux types de gloses : gloses rapides en marge à l'ancienne manière, gloses suivies et étendues, dont la principale sera celle de son disciple Pierre de Poitiers (1).

Le procédé essentiel de l'enseignement, comme d'ailleurs de l'étude personnelle, est la *divisio*. « Modus legendi in dividendo constat » (2). Il est assez difficile de voir ce qu'entend Hugues de Saint-Victor par cette investigation (dividendo investigat), (3) dont le premier acte semble l'analyse morcelée du texte dans son agencement grammatical et logique (partitio), mais qui se développe en une recherche spéculative débordant l'exégèse textuelle. *Dividere*, c'est l'œuvre propre de l'esprit humain, de la « raison », qui descend de l'universel au particulier, c'est-à-dire du déterminé, du défini, facilement connaissable, à l'indéfini, plus difficilement connaissable (4). Processus selon lequel notre intelligence descend vers les singuliers, tandis que, dans la définition, elle remonte vers l'universel (5).

Tout différent, d'intention et de structure, est le procédé

(1) Sur ces deux espèces de gloses, cf. A. LANDGRAF, *Problèmes relatifs aux premières gloses des Sentences*, dans *Rech. théol. anc. méd.*, III (1931), pp. 142-144; J. DE GHELLINCK, *Les notes marginales du Liber sententiarum*, dans *Rev. hist. eccl.*, XIV (1913), pp. 514- 717.

Les notules marginales furent alors appelées quelquefois *glossa volatilis*. Cf. A. LANDGRAF, *Rech. théol. anc. méd.*, II (1930), p. 87.

(2) HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Didascalion*, lib. III, c. 10, et lib. VI, c. 12; P. L., 176, 772 et 809.

(3) Ibid., lib. III, c. 10; 772D.

(4) Ibid, lib. III, c. 10 : « Omnis divisio incipit a finitis, et ad infinita usque progreditur. Omne autem finitum magis notum est, et scientia comprehensibile. Doctrina autem ab his quae magis nota sunt incipit, et per eorum notitiam ad scientiam eorum quae latent pertingit. Praeterea ratione investigamus; ad quam proprie pertinet dividere, quando ab universalibus ad particularia descendimus dividendo, et singulorum naturas investigando. Omne namque universale magis est determinatum suis particularibus ».

(5) Une glose du XIII[e] s. sur Alexandre Neckham, *De naturis rerum*, prol., dit : « Aurea catena Homeri dicitur philosophica eruditio, quae nunc in diffinitiva speculatione ad generalissima ascendit, nunc per divisiones ad singularia descendit » (Édit. Wright, London, 1863, p. 3).

Il ne faut pas évidemment, ici, faire porter au mot *divisio* toute la signification qu'il prendra au XIII[e] s., dans la méthodologie aristotélicienne.

parfois employé, du commentaire allégorique et moral, se développant hors de la lettre du texte. Nous en avons un exemple dans le commentaire de Bernard Silvestris sur les six premiers livres de l'Énéide (1). Partant de cette idée, qu'il tient de Macrobe, que Virgile, dans l'Énéide, est aussi profond philosphe que grand poète (idée partagée communément au moyen âge), Bernard Silvestris transpose l'Énéide en une vaste allégorie morale. Les six premiers livres du poème répondent aux six âges de la vie; Énée abordant au rivage carthaginois, c'est l'âme abordant au rivage de la vie; l'incendie de Troie est l'image des passions dévorantes de la jeunesse; et ainsi de suite. Ce procédé de *moralisatio*, qu'on aurait pu croire réservé au pieux commentaire de l'Écriture, est pratiqué en tout domaine. Là même, pour l'Énéide, Bernard Silvestris trouve la matière de ses transpositions mythologiques dans Fulgentius (deuxième moitié du ve siècle), dont les *Mitologiae* sont au moyen âge l'arsenal d'allégories incessamment exploité, et nous fournissent ainsi la clef de maints développements, autrement inintelligibles dans une exégèse aussi déconcertante (2). Au XIe siècle, Bernard d'Utrecht († 1099) utilise le même procédé (et la même source) dans son commentaire des *Eglogae* de Théodule (3), et Conrad de Hirschau le recommande après lui (4). Jean de Salisbury reprend pour son compte les interprétations « morales » de Bernard Silvestris : « ...Hoc ipsum divina prudentia in Eneide sua sub involucro fictitii commenti innuisse visus est Maro, dum sex etatum gradus

(1) Édition G. Riedel, *Commentum Bernardi Silvestris super sex libros Eneidos Virgilii*, Greifswald, 1924, Extraits dans : V. Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*, Paris, 1836, pp. 640-644.

(2) H. Liebeschütz, *Fulgentius metaforalis*, Leipzig, 1926, analyse ces « moralisationes » et édite, entre autres pièces, le traité (*Fulg. metaf.*) extrêmement répandu du franciscain anglais John Ridewall (XIVe s.).

(3) « Theodoli eglogam ad litteram et allegorice et plerisque in locis moraliter explanavi ». *Epist. Bernardi scholastici ad Conradum episc. Trajectensem*, ap. Martène, *Vet. Script. Ampl. coll.*, t. I, Paris, 1724, p. 513. Cf. J. Frey, *Ueber das mittelalt. Gedicht Theoduli Ecloga und den Kommentar d. Bernhardus Ultraiect.*, Münster, 1904.

(4) Conrad de Hirschau, *Dial. super auctores*, éd. G. Schepss, 1889, p. 46 : « Primum igitur in hoc opere a docente sensus ponendus est literae, deinde ipsa litera per allegoriam elucidanda, inde per moralitatem vita legentis instituenda ».

sex librorum distinctionibus prudenter expressit » (1).

Même exégèse allégorique est appliquée aux philosophes : Abélard reproche à quelques maîtres de tomber dans l'hérésie en faisant trop usage de l'allégorie dans l'interprétation de Platon (2); mais ce n'est que l'abus de l'allégorie qu'il condamne, car lui-même reconnaît dans sa *Theologia christiana* qu'on en peut faire un usage légitime (3). Si l'on considère que par ailleurs les phénomènes de la nature, les éléments des choses, les propriétés des êtres vivants étaient pareillement matière à « moraliser », on comprendra en quel contexte universel s'inscrit, comme un procédé tout naturel, l'interprétation morale des textes bibliques. C'était en outre, dans le cas, comme l'observe et le pratique Abélard, un moyen de faire accorder les études profanes, la lecture des poètes, avec les exigences de la foi et de la morale chrétienne.

Sous le vocable de *collatio*, aux significations équivoques, Jean de Salisbury, poursuivant la description de la pédagogie chartraine, signale un exercice scolaire par lequel s'achevait religieusement la journée de travail : « Sed quia nec scolam nec diem aliquem decet esse religionis expertem, ea proponebatur materia que fidem edificaret et mores, et unde qui convenerant, quasi *collatione* quadam, animarentur ad bonum » (4). Il y a là manifestement, dans ce mot *collatio*, une référence à l'un des exercices monastiques traditionnels, manière de conférence spirituelle, dont Jean de

(1) Jean de Salisbury, *Polycraticus*, l. VIII, c. 24; éd. Webb, II, 415. *Involucrum :* le mot est devenu technique; « Integumentum vero est genus demonstrationis sub fabulosa narratione veritatis, involvens intellectum, unde et involucrum dicitur », dit Bernard Silv., op. cit., éd. Riedel, p. 3, 18.

(2) Abélard, *Dialectica*, éd. Cousin, *Ouvr. inédits d'Ab.*, p. 475 : « Sunt autem nonnulli catholicorum qui allegoriae nimis adhaerentes, Sanctae Trinitatis fidem conantur adstruere... » etc. Bernard Silvestris ne serait pas sans tomber sous ce reproche, lui qui recourt à Chalcidius pour expliquer la Trinité; tout comme ses confrères chartrains demandant au *Timée* une justification rationnelle de la *Genèse*. Cf. E. Gilson, *La cosmogonie de Bernardus Silv.*, dans *Arch. d'hist. doct. et litt. du m. â.*, III (1928), pp. 5-24.

(3) Id., *Theol. christ.*, P. L., 178, 1159 : « Ipse praeterea Macrobius ea quae de anima mundi a philosophis dicta sunt, mystice interpretanda esse supra meminit. Quae etiam cum exponi veraciter aut convenienter nullatenus queant, ut supra meminimus, ipsa nos littera ad mysticam expositionem compellit ».

(4) Jean de Salisbury, *Metalog.*, l. I, c. 24; éd. Webb, p. 56.

Salisbury, voit comme une réplique dans la vie scolaire des clercs de son temps. N'oublions pas en effet que les étudiants sont des clercs, et que leur cléricature est pour ainsi dire l'état juridique de leurs études. Il est dès lors normal que l'enseignement inclue, en institution, cet exercice religieux (1). Nous n'aurions pas à en dire plus ici, s'il n'était besoin d'insister sur le régime universitaire qui s'ébauche alors : obligation pour les étudiants d'assister officiellement à la prédication, obligation pour les professeurs de la donner; ainsi la prédication aux étudiants sera l'une des sources de la production théologique au XIIIe siècle : on connaît les *Collationes in Hexaëmeron* de saint Bonaventure à Paris, les *Collationes* du carême de Naples en 1273 par saint Thomas, ou encore — pour en venir, hors ces grands noms, au train-train de la vie quotidienne — la série des 84 sermons prêchés devant la corporation universitaire de Paris pendant l'année 1230-1231, que nous a conservés un manuscrit de la Bibl. nationale (Nouv. acq. lat., 338) (2); non pas sermons au sens banal du mot (leur contenu serait vraiment peu intelligible), mais allocutions théologiques de riche densité (3). Les trois exercices propres au maître en théologie, et parties intégrantes de son enseignement, seront donc : la *lectio*, dont nous avons parlé, la *disputatio*, que nous allons

(1) Sur la *collatio* monastique, colloque spirituel, distinct de l'*exhortatio* où l'abbé parlait seul, cf. Dom MARTÈNE, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, t. IV, pp. 78-79; et note infra, p. 123.

(2) Cf. sur ce recueil de sermons, P. MANDONNET, au cours d'une recension, dans *Bull. thomiste*, I (1924), pp. 86-87. M[elle] M. M. DAVY a copieusement mis en œuvre les abondantes ressources littéraires, historiques et institutionnelles de ce recueil, et en a édité une bonne partie : *Les sermons universitaires parisiens de* 1230-1231. *Contribution à l'histoire de la prédication médiévale*, (*Études de philosophie médiévale*, XV), Paris, 1931.

(3) Ajoutons cependant une particularité, portant précisément sur le mot *collatio* dans le formulaire universitaire, tel qu'il sera élaboré au XIII[e] s., au moment de la promulgation des nouveaux règlements fixés à la suite des troubles scolaires de 1229-1231. Au sermon universitaire qui avait alors lieu le matin, les jours de fête, on adjoignit une *collatio*, le soir, où le prédicateur reprenait en bref son thème du matin, le terme *collatio* se différenciant alors du *sermo*, en style universitaire. Ce fut Jourdain de Saxe, maître général des Prêcheurs, qui introduisit cette coutume dans les écoles parisiennes (Cf. ECHARD, *Scriptores Ord. Praed.*, Paris, t. I, 1719, p. 97), pour remédier aux absences inévitables des étudiants au sermon natinal. Cf. P. MANDONNET, *Les « Collationes » sur l'*Ave Maria [*de Saint Thomas*] *et la critique récente*, dans *Bull. thomiste*, X (1933), *Notes et communications*, p. 163*.

examiner, et la *praedicatio* (1). La conférence édifiante, *quasi collatio quaedam*, de Jean de Salisbury est l'une des premières traces de cette future prédication universitaire et de sa dénomination.

Le terme *collatio* s'applique d'ailleurs, et chez Jean de Salisbury lui-même, à une autre activité scolaire : non plus allocution pieuse, mais procédé de travail entre étudiants par manière d'émulation collective dans la recherche ou l'expression de la vérité. Jean en apprécie fort l'efficacité, non seulement pour la formation littéraire (*eloquentia*) et scientifique (*scientia*), mais pour la préparation à la vie (*vita*) : pédagogie complète, que vient garantir la charité et l'humilité (2).

De ces *collationes* entre étudiants, il ne faut pas rapprocher indûment les *disputationes* dont il nous reste à esquisser la

(1) Cf. PIERRE LE CHANTRE (enseigne à Paris dès 1171) : « In tribus igitur consistit exercitium sacrae scripturae : circa lectionem, disputationem et praedicationem ». *Verb. abbrev.*, c. 1; P. L., 205, 25. Ce traité de morale commence ainsi par plusieurs chapitres exposant les exigences de ce triple exercice de l'enseignement. Document pédagogique à ajouter à ceux que nous avons cités.

ROGER BACON : « Nec refert si sint multum et semper in studio, et legant, et disputent, et praedicent, et famosi etiam sint ». *Comp. stud. phil.*, éd. Brewer, London, 1859, p. 413.

Saint THOMAS, dans son *Breve principium* de maître en théologie, où il décrit précisément par sa triple fonction la dignité de l'enseignement théologique : « De his tribus officiis, scilicet praedicandi, legendi et disputandi, dicitur, Tit., I, 9 : *Ut sit potens exhortari*, quantum ad praedicationem, *in doctrina sana*, quantum ad lectionem, *et contradicentes revincere*, quantum ad disputationem ». Édit. Mandonnet, Paris, Lethielleux, *Opuscula*, t. IV, p. 494. Cf. P. MANDONNET, *Rev. thom.*, XXXIV (1929), p. 55 et ss.

(2) JEAN DE SALISBURY, *Metalog.*, l. I, c. 24; éd. Webb, p. 56 : « ...Prosas et poemata cotidie scriptitabant, et se mutuis exercebant *collationibus*, quo quidem exercitio nichil utilius ad eloquentiam, nichil expeditius ad scientiam, et plurimum confert ad vitam, si tamen hanc sedulitatem regit caritas, si in profectu litteratorio servetur humilitas ». A l'encontre de G. ROBERT, dans la première édition de cet ouvrage, Paris, 1909, p. 58, et en accord avec l'éditeur WEBB, loc. cit., nous considérons donc comme équivoque l'usage du terme *collatio*, dans cette page de Jean de Sal.; il s'agit la première fois d'une allocution pieuse (cf. *collatio* monastique), la seconde fois de comparaisons émulatrices chez des étudiants en travail.

— *Collatio*, comme le verbe originel *conferre*, prend donc, sur un sens générique commun, des significations fort disparates dans la langue médiévale de l'école.

I. L'action de « rassembler », de « rapprocher », de « mettre en rapport », peut être attribuée aux personnes mêmes qui se réunissent pour conférer ensemble : la *collatio* est leur colloque, leur conférence; « *Collatio* meditatione

genèse progressive à partir et au sein de la *lectio*. Le vocabulaire de l'institution scolaire doit être traité selon toute sa qualité technique, et la synonymie verbale, ou même psychologique, qui pourrait exister entre *collatio* et *disputatio*, ne laisse pas que de recouvrir des exercices tout différents, d'origine et de contenu.

La *lectio*, c'est-à-dire l'enseignement à partir d'un texte, était, nous l'avons vu, le régime commun, plus ou moins généralisé, plus ou moins évolué, mais toujours élément pédagogique de base. Mais, on le conçoit, à mesure même de son progrès, la *lectio* débordait le texte, n'étant point stylisée comme l'est aujourd'hui l' « explication de textes », exercice pratique distinct du cours ordinaire. Émergeaient très vite, au cours de cette glose continue, des difficultés,

videtur utilior », dit notre Jean de Salisbury, *Metal.*, III, c. 10, éd. Webb, p. 163.

A ce sens se rattache la conférence monastique, *collatio* de Cassien et de la Règle de saint Benoît (cap. 42). Cf. Du Cange, *Glossarium*, ad hoc verbum; citons seulement trois exemples pris au XIIe siècle : Saint Bernard dit avoir pris part aux *collationes* à Cluny (*Apol. ad Guill.*, c. 2; P. L., 182, 900); Abélard déclare la *collatio* plus efficace que la lecture de l'Écriture : « Lectio sacra minus, sed plus collatio prodest; Haec petit ut quaeras, quod petis illa docet » (*Carmen ad Astralabium*, éd. Hauréau, *Not. et extr. des mss. de la Bibl. Nat.*, XXXIV, 2e partie, Paris, 1893, p. 34). Enfin, ce récit tout à fait significatif d'Hugues de Saint-Victor, dans le prologue de son *De arca Noe morali*, P. L., 176, 617 : « Cum sederem aliquando in conventu fratrum, et illis interrogantibus meque respondente, multa in medium prolata sunt, ad hoc tandem deducta sunt verba ut... In *collatione* autem, quia quaedam specialiter placuisse fratribus scio, ea potissimum stylo commendare volui, non tantum ideo quod ea digna scribi existerem, sed quia quaedam ibi prius inaudita quodammodo magis grata esse cognovi ».

C'est par rencontre toute accidentelle et extérieure, non par liaison étymologique ou conceptuelle, que cette *collatio* en est ensuite venue à désigner un léger repas, celui précisément que les moines prennent pendant l'exercice de lecture en commun (l'antique *collatio*). Cf. Du Cange, ibid., et, sur l'évolution du rite, M.-H. Lavocat, *Les observances monastiques, La collatio*, dans *Année dominicaine*, 60 (1924), pp. 62-70.

II. L'action de « rapprocher », de « mettre en rapport » peut désigner, non plus une œuvre en commun, mais une activité de l'esprit comparant entre eux des objets ou des représentations conceptuelles. C'est cette « comparaison » que faisaient les élèves de Jean de Salisbury.

C'est ici que se rattache le sens technique particulier que prendra, en psychologie de l'intelligence, dans la langue du XIIIe siècle, *collatio*, acte propre et connaturel de la raison, par opposition à l'intuition du contemplatif. « Gaudet anima in collatione unius ad alterum, quia conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis ». Saint Thomas, I^a II^ae, q. 32, a. 8. Ainsi l'induction implique une *collatio*. Cf. M.-D. Chenu, *Notes de lexicographie philosophique médiévale*, dans *Rev. sc. ph. th.*, 1927, p. 436-446.

difficultés de la lettre même du texte, difficultés de la doctrine énoncée dans ce texte; des questions se posaient, engageant une discussion, où les arguments pour et contre se résolvaient enfin dans une solution. La *quaestio* est née, et à partir de ce noyau rudimentaire, va se développer tout un appareil technique, élaboré par une inquisition de plus en plus exigeante, renforcé bientôt par les ressources dialectiques de la logique d'Aristote dont on découvre les derniers morceaux (*logica nova*).

C'est évidemment dans les textes doctrinaires que ce type d'enseignement va s'installer, et particulièrement dans les textes théologiques (la Bible), qui étaient à double titre base de *lectio*, puisque, non seulement en technique pédagogique, mais en autorité religieuse, ils devaient être la matière même et la règle de la spéculation. C'est donc en ce domaine que l'on pourra le plus utilement suivre l'évolution qui va de la *lectio* à la *quaestio* et de la *quaestio* à la *disputatio* sous toutes ses formes, accomplies au XIIIe siècle. Les autres domaines : dialectique, philosophie, sciences de la nature, grammaire, droit, y trouveront, à leur mesure, un exemple éclairant.

Dès avant le moyen âge, et avant toute scolarité, s'était développée sur l'Écriture sainte une littérature de *Questiones et responsiones*, dont on présentait récemment l'inventaire et l'évolution (1). Il y avait donc là un procédé spontané, dont très tôt les écoles vont faire leur profit, généralisant, jusqu'à la monotonie, le formulaire qu'il implique, mais aussi en renforçant considérablement le contenu doctrinal et la portée spéculative. C'est ce qui se produit dès le début du XIIe siècle. Le texte de la Bible, texte du théologien, ne se présentait pas d'ailleurs, dès lors, à l'état pur, au regard du maître; nous aurons à revenir sur ce point (chap. V et VI), mais il le faut mentionner de suite : les gloses l'enveloppaient, et de plus en plus, avec Pierre Lombard et Gilbert de la Porrée, l'envelopperont d'un réseau exégétique. Non seulement précision opportune avant de creuser spéculativement le contenu idéologique du texte, mais nouvelle matière à discussion, à *quaestiones*, dans la discordance fréquente des

(1) Cf. G. BARDY, *La littérature patristique des* Questiones et responsiones *sur l'Écriture sainte*, dans *Rev. bibl.*, XLI (1932), pp. 210-236, 341-369, 515-537; XLII (1933), pp. 14-30, 211-229, 328-352. Enquête menée jusqu'au IXe siècle.

gloses, puis des textes patristiques apportés en liaison avec ces gloses. Ces autorités (*auctoritates*, *textus authentici*) faisaient parfois la lumière, mais parfois aussi ils appelaient la contradiction. Là naîtra le *Sic et Non* d'Abélard, dont nous décrirons la méthode; observons dès maintenant le genre littéraire sur lequel travaillera cette méthode. « ... Aliqua (diversa Patrum dicta) ex dissonantia quam habere videntur, *quaestionem* contrahentia », dit Abélard (1); et Gilbert de la Porrée (2) : « Commemorandum est quod ex affirmatione et ejus contradictoria negatione *quaestio* constat » (3).

Devenant procédé scolaire, de plus en plus stéréotypé en formulaire d'exégèse textuelle, la *quaestio* perdait évidem-

(1) ABÉLARD, *Sic et Non*, Prol.; P. L., 178, 1349A.

(2) GILBERT DE LA PORRÉE, *Comm. in Boethium de Trinitate*, P. L., 64, 1253.

(3) Ce mot *quaestio*, ainsi renforcé en valeur technique, va rejoindre sinon le vocabulaire d'Aristote, du moins le vocabulaire aristotélicien de Boèce, dans la série des termes employés dans le Perihermeneias et les Analytiques, pour signifier les différentes espèces de propositions. De sorte que, dans la liste des « principes communs » du raisonnement, τὰ κοινά, la *quaestio* (le *quaeritur* des scolastiques, par conséquent), occupe en dignité le dernier rang, à l'opposé de l'axiome : l'*axioma* ou *dignitas* (en latin de Boèce) s'impose par son évidence intrinsèque; la *suppositio* est une proposition accordée par le partenaire comme apte à être prouvée, par une science supérieure, par exemple; la *petitio* n'engage aucun parti ni pour ni contre, mais est acceptée à titre de donnée de départ (dato, non concesso; comme le *transeat* de l'opposant); enfin la *quaestio* est elle-même matière présente de contestation. Cf. *Post. Anal.*, lib. I, cap. 10 avec le commentaire de Saint THOMAS, lect. 19, n. 4; et cap. 2, lect. 5, n. 7 (*suppositio*); lect. 39, n. 2. Sur *petitio*, cf. BOÈCE, trad. du *Perihermeneias*, cap. 11, post. init. (éd. Meiser, 16, 20), et son comm., Edit. prima (Meiser, p. 153).

Ainsi située dans l'échelle dialectique des propositions, *quaestio* a pour synonyme dans la langue latine du XIIe-XIIIe siècle, *problema*. Plus exactement la *questio* est en-dessous de toute proposition; car elle n'est pas *positio*, ni même *suppositio*, mais seulement *problema*. Cf. Saint THOMAS, *In Post. Anal.*, lib. I, lect. 5, n. 3. Mais, si inférieure soit-elle, la *quaestio* a encore un contenu; la preuve en est que certaines questions ne se posent même pas, et ne méritent qu'une réprimande, par ex. s'il faut aimer ses parents. Ce n'est même pas un « problème »; c'est une *positio extranea*. Cf. ARISTOTE, *Top.*, α, 11, 105a 3-7. Et JEAN DE SALISBURY, définissant le *problema*, *Metalog.*, II, 15; éd. Webb., p. 89.

La *dubitatio*, l'ἀπορία d'Aristote, *Met.*, β, 1, 995b 4, est donc l'équivalent de *quaestio*. Ainsi BOÈCE dira : « Quaestio est dubitabilis propositio » (*In Topica Ciceronis*, lib. I; P. L., 64, 1048D).

Tel sera, en analyse logique, le sens précis de l'*Utrum* des scolastiques, point de départ invariable et monotone de leurs exposés. Cf. F.-A. BLANCHE, *Le vocabulaire de l'argumentation et la structure de l'article dans les ouvrages de saint Thomas*, dans *Rev. sc. ph. th.*, XIV (1925), pp. 168-170, 181; il renvoie en particulier, sur la valeur de cet *utrum*, à ARISTOTE, *Met.*, ι, 5, 1055b 32-1056a 3, et comm. de Saint THOMAS, *Metaph.*, X, 7, éd. Cathala n. 2060.

ment la spontanéité et la variété des interrogations de qui se trouve personnellement devant un problème; mais, par contre, une fois établie sur ce terrain artificiel, elle bénéficie des ressources mêmes de cet artifice, et se développe en œuvre de l'art dialectique. Elle s'organise et se renforce en véritable système d'argumentation pour et contre. Une simple contradiction ne suffit plus alors à engager, au sens technique, une *quaestio*. « Non omnis contradictio questio est. Cum enim altera (pars contradictionis) nulla prorsus habere argumenta veritatis videtur... aut cum neutra pars veritatis et falsitatis argumenta potest habere, tunc contradictio non est questio. Cujus vero utraque pars argumenta veritatis habere videtur, questio est » (1). Gilbert de la Porrée enregistre ainsi la formule de la *quaestio*, qu'on peut déjà appeler scolastique, et non plus patristique, celle qu'il pratiquait lui-même ainsi que ses contemporains du second tiers du XIIe siècle. Nous en avons un exemple manifeste dans les *Questiones de divina pagina* de Robert de Melun, que vient d'éditer, avec une mise au point parfaite de ce genre littéraire, le P. Martin (2). La *quaestio* est alors proprement, selon le mot d'Aristote que citent Jean de Salisbury et Clarembault d'Arras (école de Chartres; commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce après 1153), un *problema dialecticum* (3).

Clarembault précisément, et beaucoup plus par son analyse même de la structure de la *quaestio* que par ses références, d'ailleurs excellemment discernées, nous révèle quel fut en l'occurrence le puissant facteur de progrès : les *Topiques* et les *Sophistici elenchi* d'Aristote, qui entraient alors en circulation efficace. Il faut lire son exposé, très plein et fort significatif (4). Le trait qui nous intéresse le plus ici

(1) GILBERT DE LA PORRÉE, *Comm. in Boethium de Trinitate*, P. L., 64, 1258AB.

(2) R. M. MARTIN, *Œuvres de Robert de Melun. I. Questiones de divina pagina.* (*Spic. Sac. Lovan.*, 13). Louvain, 1932. Sur le genre littéraire, cf. introduction, pp. XXXIV-XLVI.

(3) *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate. Ein Werk der Schule von Chartres im 12. Jahrhundert*, hrsg. v. W. JANSEN, Breslau, 1926, p. 34*, 9, citant *Top.*, I, 11, 104b 1 (Boethii Interpr., P. L., 64, 916). Pour JEAN DE SALISBURY, cf. *Metalog.*, II, 15 : « Quid problema »; éd. Webb, p. 88.

(4) Édition citée, pp. 33*-35* : Quid *quaestio* sit, videtur esse commemorandum.

est celui par lequel il montre et légitime l'extension du *problema dialecticum*, de la « mise en question », peut-on dire, à tout énoncé même le plus certain. Ainsi est ratifié explicitement et érigé en méthode générale ce procédé de la *quaestio*, qui, comme nous le disions, devient, d'interrogation spontanée et réelle, un art, un « artifice », du travail dialectique sur les contenus idéologiques les moins susceptibles d'incertitude. De la « question », il ne reste que la forme (1). Progrès technique capital, mais qui se payera parfois par ce formalisme faussement intellectuel qu'on reprochera tant à la scolastique médiévale. Reproche fondé, à condition qu'il ne porte que sur l'excès d'une technique (*ars*, τέχνη) juste en soi, dont, précisément en plein XIIe siècle, Jean de Salisbury proclamait la valeur et discernait la source féconde : au chapitre dixième du livre III de son *Metalogicon*, il fait un éloge sensationnel du huitième livre des *Topiques* : « Nam sine eo non disputatur arte, sed casu » (2).

« Disputatur » : ce mot, à lui seul, évoque l'immense fécondité de la *quaestio* ainsi organisée en œuvre dialectique. Parvenus de la *lectio*, à la *quaestio*, voici que nous passons de la *quaestio* à la *disputatio* : étape nouvelle qui s'achèvera au XIIIe siècle dans l'efflorescence des *quaestiones disputatae* et des *quaestiones quodlibetales*, les chefs d'œuvre — d'art et de doctrine — des maîtres du XIIIe siècle.

Pour le moment, dans notre première moitié du XIIe siècle, la *quaestio* (en matière théologique, mais cela vaut proportionnellement pour les autres domaines, grammaire, droit, sciences) reste encore nouée à la leçon scripturaire du maître : posée et résolue au cours de la *lectio* ou *expositio* du texte, elle est donc serve de l'ordre du récit. Resserrée par les exigences d'une lecture glosée qui ne peut s'interrompre à loisir, elle ne peut prendre son ampleur; elle ne peut surtout se coordonner au service d'une construction idéologique, puisque l'ordre tout accidentel d'un texte, doctrinalement

(1) « In eo autem quod dixit [Aristoteles] : *utrosque idem utrisque opinari*, illud genus quaestionum voluit intelligi, quod de certis propositionibus constituitur, ut est hoc, utrum margarita sit lapis necne. Quare et in eodem *Topicorum* tractatu, sed alio in loco [I, 3], de omni propositione problema posse fieri commemorat. Sed illae quidem quaestiones, quae de certis propositionibus constituuntur, nil habent quaestionis praeter formam ». Loc. cit., p. 34*.

(2) JEAN DE SALISBURY, *Metalog.*, III, 10; éd. Webb, p. 154.

désordonné, est son support scolairement inviolable. De là vient que les séries de *quaestiones* qui nous sont parvenues, témoins de cet enseignement, se présentent dans un désordre de prime abord surprenant, et qui demeura longtemps inintelligible aux éditeurs modernes. L'évolution du genre nous éclaire définitivement, et les *Questiones de divina pagina* ou les *Questiones de Epistolis Pauli* de Robert de Melun, déjà citées en exemple, en sont le plus clair spécimen (1).

Pareil état de choses ne pouvait évidemment durer : les exigences de la réflexion philosophique les plus profondes, celles qui imposent un ordre du savoir et bientôt une organisation systématique des résultats ou des problèmes, tendaient invinciblement à faire sauter le carcan du texte. On mettait d'ailleurs en circulation les séries de questions en laissant tomber le texte : c'était la voie ouverte à l'autonomie. Odon de Soissons (enseigne à Paris vers 1164) est un autre témoin de cet état : par le texte qui les suscite et où elles s'accrochent encore, malgré une séparation de fait, ses *quaestiones* ne s'épanouissent pas en « disputes » menées pour elles-mêmes (2). Longtemps encore subsisteront des vestiges de cette manière de faire : en plein XIIIe siècle, les leçons de saint Thomas sur le Nouveau Testament comporteront encore, à l'intérieur de leur commentaire continu, des *quaestiones*. Lorsque le *Liber sententiarum* du Lombard sera à son tour commenté, les *quaestiones* s'inséreront là aussi, dans une *expositio textus*, même si, comme chez saint Thomas et saint Bonaventure, l'hypertrophie des *quaestiones* recouvre l'antique *expositio* de plus en plus sommaire, et à peu près insignifiante (3).

(1) C'est par une anticipation prématurée qu on a émis l'hypothèse d'un double exercice scolaire : les points difficiles de la *lectio* auraient été remis à la dispute, après la leçon. Cf. G. LACOMBE et A. LANDGRAF, *The « Quaestiones » of Card. Stephen Langdon*, dans *The New Scholasticism*, IV (1930), p. 130, 161-164. Peut-être l'évolution ultérieure de l'institution scolaire légitimerait-elle l'hypothèse (Étienne Langton enseigne dans le dernier quart du XIIe s); mais, pour la plus grande partie du XIIe siècle, selon le témoignage même des œuvres que nous en avons, la *quaestio* reste intégrée à la leçon du maître.

(2) Les *Quaestiones* d'Odon de Soissons (ou d'Ourscamp) ont été éditées par PITRA, *Analecta novissima Spicilegii Solesmensis. Altera continuatio*, t. II, *Tusculana*. Tusculum, 1888.

(3) Restaient cependant la servitude du texte, et d'autre part l'incohérence doctrinale des questions et des disputes, une fois détachées du texte. D'où la

Il est difficile de déterminer le moment où la *quaestio*, se détachant du cours ordinaire du maître sur le texte, constitue un autre exercice d'enseignement, une *disputatio* organisée, le moment par conséquent où les *quaestiones disputatae* constituent une genre littéraire propre (1). De même que la *quaestio* scolastique élémentaire avait eu une préformation dans la *quaestio* patristique, de même peut-on trouver des préformations aux « questions disputées » à travers le haut moyen âge (2); mais ce ne sont là, ni en technique dialectique ni en contenu doctrinal, des *disputationes*, — pas plus qu'il ne faudrait par un anachronisme désormais patent, qualifier de *quaestiones quodlibetales* les séries de questions du milieu du XIIe siècle (Robert de Melun, Odon de Soissons, etc.) dont le désordre idéologique relève précisément des

portée de l'observation de saint Thomas, légitimant l'indépendance de la composition de sa Somme : « ...Quia ea quae sunt necessaria talibus [discipulis] ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi ». *Sum. theol.*, prol.

Ainsi qu on peut le conclure de tout ce chapitre, les cadres et formules : *expositio textus*, *divisio textus*, *dubia circa litteram*, proviennent des procédés et du vocabulaire en cours chez les maîtres ès arts.

(1) Nous y sommes avec les *Disputationes* de Simon de Tournai († vers 1201) sans doute disciple d'Odon de Soissons. Cf. J. WARICHEZ, qui, en tête de son édition, donne très exactement la position et l'analyse de ce progrès technique : *Les* Disputationes *de Simon de Tournai*, Louvain, 1932, p. XLIII et ss.

(2) Richer raconte que l'empereur Othon mit en présence les deux philosophes grecs Gerbert et Ottric, et leur fit discuter une question philosophique, à Ravenne, devant une nombreuse assemblée (RICHER, *Historiae*, III, 58; P. L., 138, 106). Guitmond, au XIe siècle, rapporte que Bérenger et Lanfranc auraient eu aussi entre eux une dispute de ce genre, d'où Lanfranc serait sorti vainqueur (GUITMOND, *De corporis et sanguinis Christi veritate*, I; P. L., 149, 1458). Enfin, pour en venir au XIIe siècle lui-même, on sait qu'Abélard s'acquit une grande gloire par son habileté dans la *disputatio*. Tout jeune, encore disciple de Guillaume de Champeaux, il forçait son maître, en discutant avec lui, à modifier ses théories sur les universaux. Plus tard, entré à son tour en possesion d'une chaire, il envoyait ses disciples combattre tant Guillaume de Champeaux que ses élèves, et l'honneur de leurs victoires rejaillissait sur lui. (*Hist. cal.*, P. L., 178, 121B). La victoire dans une *disputatio* paraît même avoir été regardée comme un signe auquel on reconnaissait qu'un disciple était devenu capable d'être maître à son tour. C'est à la suite de ses victorieuses discussions qu'Abélard alla fonder sa première école à Melun; de même Goswin, futur abbé d'Anchin, ayant vaincu Abélard dans une *disputatio*, au dire de son biographe, de nombreux disciples accoururent pour se mettre sous sa discipline (*Vita S. Goswini*, *Recueil des historiens des Gaules*, t. XIV, p. 443). — Mais tout cela ne témoigne pas d'un régime scolaire, d'une « institution »; en tout cas, point de genre littéraire avec ses exigences techniques et son style.

servitudes textuelles de la *lectio*, alors que le désordre du *quodlibet* provient de l'extrême et plus aiguë évolution de la *disputatio*, dans une ultime libération des dernières attaches scolaires du labeur scientifique : libre allure totale de la recherche en pleine émulation, et non premières échappées d'une spéculation encore simplette. Ce serait passer indûment des premières décades du XII[e] siècle à la seconde moitié du XIII[e] (1).

Le premier fruit important que nous ayons, au milieu du XII[e] siècle, du souci croissant d'organiser en corps doctrinal les *quaestiones* disparates de la leçon traditionnelle, ce sont les fameuses *Sentences* de Pierrre Lombard. « Je ne suis pas loin de penser, écrit le P. Mandonnet, que les quatre livres des Sentences du Lombard ne sont autre chose que les questions qu'il a soulevées ou disputées au cours de son enseignement de la Bible et qu'il a finalement ordonnées est un corps de doctrine théologique » (2). Suggestion qui éclaire de manière décisive l'évolution des institutions et de l'enseignement au milieu du XII[e] siècle, au point précis où s'amorce la science théologique au delà de l'exégèse biblique (cf. chap. VI). Telle sera la destinée féconde de la *quaestio* (3).

A voir ainsi dans leur genèse les divers types de travail qui constituent la *disciplina* médiévale, on échappe à l'impression de morne et immuable routine que donneraient à

(1) Quel qu'avis qu'on ait sur la date précise de l'apparition de l'exercice « quodlibétique » proprement dit, au milieu du XIII[e] siècle, il est désormais impossible, après l'étude décisive du P. MANDONNET (*Saint Thomas d'Aquin créateur de la dispute quodlibétique*, dans *Rev. sc. ph. th.*, XVI (1926), pp. 477-506, XVII (1927), pp. 5-38; cf. surtout pp. 5-18) de maintenir les confusions, courantes jusqu'alors, sur ce point de l'histoire de l'enseignement. Il importe de discerner dans cette évolution la période des préformations spontanées et celle de l'exercice organisé selon une structure à lui propre, dont l'un des traits typiques est que le choix des sujets est fait en séance au gré des auditeurs, et non selon le choix préalable du maître. Autre chose sont des questions disparates, et autre chose une dispute quodlibétique. Cf. *Études d'histoire litt. et doctr. du* XIII[e] *s.*, Première série, p. 28, à propos des préformations vers 1240-1245. Sur la structure du quodlibet, cf. P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Le Saulchoir [Paris, Vrin], 1925.

(2) P. MANDONNET, *Bulletin thomiste*, VIII (1931), p. [233].

(3) Cf. outre les ouvrages cités, P. MANDONNET, *S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae*, Paris, 1925, t. I, Introduction, *De la Question à la Dispute*, pp. 1-12; ID., *L'enseignement de la Bible « selon l'usage de Paris »*, dans *Rev. thomiste*, XXXIV (1929), pp. 489-519.

un regard superficiel les textes extrêmement stylisés qu'elle produira bientôt. En réalité, ces deux formules d' « explication de textes » (*lectio*) et de « discussions » idéologiques (*disputatio*), incarnent peu à peu, dans des esprits encore frustes, et soutiennent sans l'amortir — du moins pendant deux siècles — une méthode pédagogique que nous qualifierions aujourd'hui d' « active », puisqu'elle ménage, à travers le poids mort de la scolarité, la curiosité ouverte et l'inquisition tant de l'élève que du maître. Il n'est pas jusqu'à la dispute quodlibétique, au terme de cette évolution, qui n'évoque, en son atmosphère médiévale, quelque formule moderniste de travail en commun, où le fait divers voisine avec la plus abstraite spéculation, au caprice d'un auditoire fort mêlé, hors des rites et des protocoles.

Décidément nous nous sommes faits de l'école médiévale, primesautière et tumultueuse, une image bien misérable, calquée sur les modernes manuels de la scolastique baroque du XVIIe siècle, où l'aridité est non pas au bénéfice d'une technique exigeante, mais le résultat d'un rationalisme court, sans intuition et sans dynamisme synthétique, engoncé dans un protectionnisme clérical ou laïc où la liberté d'allure et l'ardeur de progrès faisaient les frais des faveurs officielles. Affligeante équivoque que prolongent encore, au mépris de l'histoire, maints penseurs scolastiques contemporains. Lire Abélard, Hugues de Saint-Victor, Albert le Grand, saint Bonaventure et saint Thomas, dans le « climat » de Wolf, c'est faire un contre-sens sans reprise possible; et les *Disputationes metaphysicae*, si méritoires soient-elles, de François Suarez, n'ont plus de commun que le nom, en pédagogie intellectuelle, avec les *quaestiones disputatae* du XIIIe siècle.

Après cette description théorique des programmes et des méthodes d'enseignement, il serait intéressant, si l'histoire le pouvait faire, de saisir sur le vif, en leur exercice même, ces programmes et ces méthodes, et de mesurer la valeur professionnelle des maîtres qui les pratiquent. Quelques éléments cependant peuvent être recueillis, dont il faut d'avance délimiter le pessimisme, car ce sont, ici comme ailleurs, les faiblesses et les lacunes que les documents retiennent, tandis que le cours régulier des bons travailleurs ne donne guère matière à la chronique. Là encore la lecture

du *Didascalion* et très particulièrement du *Metalogicon* fournit maints traits psychologiques, en même temps qu'une critique serrée de certains enseignements du temps.

Si les défaillances morales, désir de la popularité, ambition, amour de l'argent, provoquèrent de fâcheuses condescendances aux goûts des élèves au lieu de la fidélité aux disciplines nécessaires (1), il reste que, alors comme toujours, le défaut le plus menaçant était le manque d'ordre et de clarté, défaut de portée d'autant plus grande alors que l'enseignement était surtout oral, et que les élèves n'avaient guère, pour leur travail, que les notes prises aux leçons ou les notions apprises par cœur. Abélard était un professeur extrêmement clair, habile à procurer une lecture limpide des textes : d'où, au témoignage de Jean de Salisbury, sa séduction, même dans les matières les plus difficiles (2). Lui-même recommande cette qualité dans l'exposition, au détriment de toute recherche de style, ici déplacée (3). Adam du Petit-Pont confessait au contraire, non sans quelque cynisme que, pour réussir auprès des étudiants, il fallait se donner des airs de profondeur et d'obscurité (4).

On pourrait faire un précieux recueil, encore aujourd'hui suggestif, des conseils donnés sur la manière de lire et d'expliquer (*lectio*, *expositio*) les textes, contre ceux qui les chargent indûment de toutes sortes d'élucubrations hors le contenu direct de la lettre. Péché commun, que dénoncent

(1) Lieu commun de tous les temps, développé par exemple par GUILLAUME DE CONCHES, *De philosophia mundi*, IV, c. 37 : « Qualis quaerendus sit magister »; P. L., 172, 99-100.

(2) JEAN DE SALISBURY, *Metalog.*. III, 1; éd. Webb, p. 120 : « ...Quem morem secutum recolo Peripateticum Palatinum. Inde est, ut opinor, quod sed ad puerilem de generibus et speciebus, ut pace suorum loquar, inclinavit opinionem; malens instruere et promovere suos in puerilibus quam in gravitate philosophorum esse obscurior ».

(3) Cf. dans son *Carmen ad Astralabium*, édit. Hauréau, p. 33 :

Planitiem quemcumque sequi debet expositorem
Quantumcumque rudis sit sermo ejus in hoc.

Et il écrit à Héloïse, en lui envoyant des sermons : « Plus quippe *lectioni* quam *sermoni* deditus, expositionis insisto planitiem, non eloquentiae compositionem : sensum litterae, non ornatum rhetoricae ». P. L., 178, 379.

(4) JEAN DE SALISBURY, *Metalog.*, III, 3; éd. Webb, p. 134 : « Dicebatque se aut nullum aut auditores paucissimos habiturum, si ea simplicitate sermonum et facilitate sententiarum dialecticam traderet, qua ipsam doceri expediret ».

tour à tour Hugues de Saint-Victor, Jean de Salisbury, Adam du Petit-Pont. « Ils ne savent pas, dit le premier, discerner ce qui appartient à chaque science, mais, à propos de n'importe quoi, ils parlent de tout. Dans une leçon de grammaire, ils discutent sur le syllogisme; en dialectique ils parlent de déclinaisons; et, ce qui est plus ridicule encore, ils trouvent moyen, en expliquant le titre, de dire tout ce que contient le livre; il leur faut trois leçons pour achever d'expliquer l'*incipit* » (1).

Une question qui revient sans cesse et envahit tout, c'est celle des universaux. « A generibus et speciebus nequaquam receditur, sed eo applicabis undecumque institutus sit sermo » (2). De fait, Abélard raconte qu'étant revenu à Paris pour suivre les leçons de rhétorique de Guillaume de Champeaux, il discuta avec lui sur la question des universaux (3). On tient à traiter cette question dans l'explication de l'*Isagoge* de Porphyre, et cela contre l'intention de l'auteur qui déclare expressément que ce n'est pas là sa place. Il est frappant de voir avec quelle insistance Jean de Salisbury s'élève contre cette erreur des maîtres de son temps, sans doute parce qu'elle était très répandue (4). Il faut lire Porphyre, dit-il, comme tout autre livre, de telle façon qu'on puisse facilement en comprendre la lettre, et pour cela il importe de faciliter l'intelligence du texte et non d'y ajouter des difficultés. Donnez successivement les divers sens des termes qui y sont étudiés, ajoutez quelques distinctions nécessaires, le tout sans autre spéculation, *in superficie*, car l'*Isagoge* n'est qu'une introduction; rien de plus (5). Certains font tout le contraire; ils passent leur vie à l'explication de Porphyre, ils y fourrent tout. Pour faire

(1) Hugues de Saint-Victor, *Didasc.*, III, 6; P. L., 176, 769D.

(2) Jean de Salisbury, *Polycraticus*, VII, 12; éd. Webb, p. 142.

(3) Abélard, *Hist, calam.*, c. 1; P. L., 178, 113.

(4) Ces mêmes invectives, contre cette même erreur, il les faudrait reprendre aujourd'hui, en plein XXe siècle, à propos de nombreux manuels de logique!

(5) Jean de Salisbury, *Metalog.*, III, 1; éd. Webb, p. 120. — On a un type de ce genre de travail dans les petites gloses littérales d'Abélard sur Porphyre et sur Boèce, encore inédites; cf. B. Geyer, *P. Abaelards Philosophische Schriften* (*Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. Mitt.*, XXI), pp. 592-593; quelques extraits dans V. Cousin, *Ouvr. inédits d'Abélard*, Paris, 1836, pp. 551-576. Au contraire les gloses « Ingredientibus » et « Nostrorum petitioni sociorum » (éditées par Geyer, loc. cit.) sont de véritables recherches personnelles, et non œuvres de *lectio*.

montre de leur science, ils se rendent inintelligibles : chaque lettre est pour eux pleine des secrets de Minerve; ils amènent toutes les opinions, mêlent Platon et Aristote. Qu'ailleurs cela soit utile, oui, mais « non erat hic locus » (1), « magis dedocent quam erudiunt qui in hoc libello legunt universa et eum brevitate sua contentum esse non sinunt » (2). Ils en viennent à traiter d'âne bâté ceux qui s'attachent à comprendre la lettre du texte : eux, ils dissertent à perte de vue, prenant pour de la science leur cliquetis de mots et d'arguments, perversion de rhéteurs installés en dialectique (3).

Jamais plus vigoureuse critique ne fut faite de la méthode dite aujourd'hui, par mépris, « scolastique », que par ce scolastique du XIIe siècle; jamais sentiment de la valeur formatrice de la modeste explication d'un texte, ne fut si solidement éprouvé et proclamé. Aussi bien Jean de Salisbury est un bel exemplaire de cet homme nouveau de la renaissance du XIIe siècle, un humaniste vraiment, et en cela même qu'il défend la dialectique et exalte la fécondité intellectuelle des *Topiques* d'Aristote.

Il importait ainsi de pousser assez loin l'analyse des méthodes d'enseignement en cours, ou mieux en formation, dans la première moitié du XIIe siécle; ici plus qu'ailleurs, il eût été néfaste de s'en tenir à des lieux communs agrémentés de quelques références, comme on le fait trop souvent. Ce n'est pas seulement la précision historique qui est en jeu, mais l'appréciation psychologique d'une pédagogie à la fois rudimentaire et vigoureuse, toute fraîche, et grosse de conséquences techniques pour tout l'avenir de l'enseignement, voire de la culture, au moyen âge : hors la connaissance de cette genèse, les œuvres des XIIIe siècle et suivants seraient inintelligibles dans leur composition, et facilement l'on céderait au préjugé qui voit dans leur

(1) *Ibid.*, II, 16-17; éd. Webb, p. 90 et ss.
(2) *Ibid.*, III, 3; éd. Webb, p. 134.
(3) Lire toute cette tirade, *Polycraticus*, VII, c. 12 : « De ineptiis nugatorum qui sapientiam verba putant »; éd. Webb, II, p. 136-138. « Accede ut docearis; quid in scriptis suis auctores senserunt diligenter inquire; excute litteram; statim increpabit duritiam tuam et asino Archadiae te dicet tardiorem. Plumbo ebetior es, dum quid in littera latet interrogas; littera inutilis est, nec curandum loquatur ».

armature monotone et rigide un appareil tout artificiel en lequel s'enchaînaient les plus libres pensées.

Certes c'est un gros problème de qualifier, historiquement et doctrinalement, cette méthode didactique, surtout lorsqu'elle va être exploitée par la dialectique et son conceptualisme raffiné. Mais c'est d'avance s'en fermer l'intelligence que de la regarder à travers la réputation méprisante que lui fera l'Humanisme, jugement de rhétoricien pour qui le culte de la forme et du beau style prévaut sans nuance sur les exigences précises de l'analyse scientifique ou philosophique. L'un des traits essentiels de cette didactique « scolastique » (1) est précisément de naître d'une *lectio* (2), de s'engager sur un texte de base : Priscien, Cicéron, Euclide ou Aristote : expression pédagogique de l'estime que, en période de renaissance, on porte sans mesure aux œuvres antiques, et qui devient si facilement l'occasion d'une science livresque — le grand péché de l'Humanisme. Quel paradoxe !... De sorte que ce sera le moins humaniste des hommes du Quattrocento, Vittorino de Feltre, qui, revigorant l'antique *trivium* et *quadrivium* par son amour de l'antiquité, mais ne cédant point à l' « éloquence » des pédagogues de son temps, serait en somme et sans paradoxe, le plus fidèle successeur des maîtres du XII[e] siècle et de leur discipline : discipline de l'esprit et de l'homme, non discipline du beau style (3). Étrange division de biens spirituels qui devraient se rencontrer, et qui fait le mystère des liens qui unissent la renaissance du XII[e] siècle à la Renaissance du XV[e], en même temps que des abîmes qui les séparent. Il est temps d'en venir, après l'examen de ces contextes, économiques, sociaux, pédagogiques, à cette renaissance même en son mouvement spirituel : la genèse de l'institution scolaire nous y a introduit, cette institution doit maintenant y trouver elle-même sa cause profonde, dans l'homme nouveau qui naît.

(1) Scolastique : de cette qualification équivoque et tendancieuse, voici l'un des éléments intégrants, ainsi éclairés par l'intérieur.

(2) Hors même le cas premier, mais très particulier, de la théologie, qui, par définition, se construit à base de texte biblique.

(3) Sans recourir aux ouvrages spécialisés, hors de propos ici, cf. Ph. MONNIER, *Le Quattrocento. Essai sur l'histoire littéraire du* XV[e] *siècle italien*, t. I, Paris, 1920, pp. 241-249.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Pour le *Didascalion* d'Hugues de Saint-Victor et le *Metalogicon* de Jean de Salisbury, voir les bibliographies générales sur ces deux auteurs. Mais les travaux indiqués restent, du moins pour notre sujet, de peu de profit, à côté d'une lecture directe et assidue des deux textes.

Sur les « sept arts », cf. E. NORDEN, *Die Stellung der* artes liberales *im mittelalterlichen Bildungswesen*, dans *Antike Kunstprosa*, II, Leipzig, 1898, p. 670 et ss.; K. APPUHN, *Das Trivium und Quadrivium in Theorie und Praxis*. I. Teil. *Das Trivium, Beitr. z. Gesch. d. höheren Schulwesens im Mittelalter* (Diss.), Erlangen, 1900; R. M. MARTIN, art. *Arts libéraux*, dans *Dict. d'Hist. Eccl.*, t. I, Paris, 1912. Et plus généralement J. MARIÉTAN, *Le problème de la classification des sciences d'Aristote à saint Thomas*, Paris, 1901 (serait à refaire aujourd'hui).

Sur les techniques de l'enseignement, études citées au cours de l'exposé. Aucun ouvrage d'ensemble.

CHAPITRE IV

LA RENAISSANCE DU DOUZIÈME SIÈCLE

Ce n'est plus en effet un paradoxe de parler de *renaissance* pour le siècle qui vit naître la *scolastique*; ce devient même le cliché dans lequel répertoires et manuels classent désormais l'histoire, littéraire et doctrinale, du XIIe siècle (1). L'exposé que nous venons de faire de l'organisation scolaire, de ses conditions nouvelles, de ses méthodes d'enseignement, témoigne déjà à sa manière d'un soudain accroissement de labeur intellectuel et d'un affinement d'éducation, que favorisent de plus en plus l'émancipation des classes rurales, la fondation des Communes, l'extension des échanges commerciaux, les découvertes géographiques et la circulation des voyageurs. C'est l'âme même de ce mouvement qu'il faut atteindre maintenant : conditionné par cette économie sociale, politique, scolaire, la vie intellectuelle va à son tour la spiritualiser en la mettant à son service. L'Université de Paris, en 1200, sera le fruit normal de cette poussée de sève, accaparant un peu à son profit la vie morcelée des centres culturels du XIIe siècle, jusqu'à ce que, dès avant la moitié du XIIIe siècle, elle inspire et provoque la fondation de corporations universitaires analogues à travers l'Europe.

Avant de discerner et d'analyser en elles-mêmes les tendances diverses et les écoles, qui composent et entretiennent, dans la première moitié du XIIe siècle, cette vie intellectuelle, il importe d'en dessiner la physionomie générale, et, fixant le *sens* de ce mouvement spirituel, de

(1) Sans parler du livre de Ch. H. HASKINS, *The Renaissance of the twelfth century*, Cambridge (Mass.), 1927, cf. *A guide to the study of medieval history* de L. J. PAETOW, revised edition, New-York, 1931, p. 221, 292, 411. C'est évidemment bouleverser les clichés reçus depuis Burckhardt sur le concept et le vocable de « renaissance ».

situer dans l'histoire générale de la civilisation latine en Europe cette « renaissance médiévale ». L'orientation de ses premières aspirations et de ses premières démarches déterminera en effet son évolution, et les facteurs qui alors interviendront, engageront, par leur équilibre plus ou moins instable, par leur conflit ou leur accord, sa destinée ultérieure : grammaire et logique, humanisme et dialectique, prééminence du *trivium* (lettres) sur le *quadrivium* (sciences), découverte d'Aristote et effacement de Platon, tous ces éléments, en action et en réaction, finiront par conduire la « renaissance » humaniste du XIIe siècle à la scolastique du XIIIe. Renaissance encore — il le faut affirmer —, car c'est bien le même culte de l'Antiquité et la même ardeur passionnée, c'est, et plus encore, la même confiance candide en la raison, jusque dans le domaine religieux; mais entre l'humanisme (grammaire, lettres) et les sciences de la nature (quadrivium), jusqu'alors en équilibre, la dialectique triomphante aura canalisé de manière unilatérale cette ardeur spirituelle, dotant philosophie et théologie d'un admirable instrument, mais tarissant presque, pour un siècle au moins, le goût du beau style et de l'éloquence, et provoquant la réaction antimédiévale de la renaissance. Remous qui présente l'apparence d'une rupture des temps pour un recommencement absolu par dessus dix siècles de ténèbres. Mais l'histoire, en révisant la trame des faits, retrouve la continuité du réel, quitte à assouplir les classifications et les concepts commodes à la mesure de la complexe réalité des faits.

Si en effet l'on parle de renaissance médiévale, aux XIIe-XIIIe siècles, entre la renaissance carolingienne et la renaissance du XVe siècle, ce n'est pas à la manière d'une poussée de culture entre deux éruptions univoques, ni non plus comme d'une tentative de culture antique, avortant comme la première avant que la troisième réussisse; c'est, selon des traits tout à fait individuels, à la manière d'une étape très originale au cours d'un cycle continu, qui d'un bout à l'autre est une reconquête du capital de la civilisation antique. Et si cette conquête progressive, se faisant sur terrain chrétien, se trouve par là même transformer profondément l'objet de sa découverte, il n'en reste pas moins que toute la vie intellectuelle du moyen âge est traversée, fût-ce avec

maints accrocs, par la ligne de cet effort permanent. « Trois grandes vagues d'une même marée continue » (1).

Ce n'est point ici le lieu de développer le thème de cette continuité historique et intellectuelle du moyen âge, où les oppositions mêmes des réformistes religieux soulignent à chaque étape l'emprise croissante de la science et de la culture, par l'exploitation du capital antique. Il nous faut, au contraire, dans cette continuité, souligner les traits qui caractérisent chaque étape et déterminer ainsi la position de la seconde, celle des XIIe-XIIIe siècles, dans l'évolution générale, en même temps que la coordination de ses éléments composants.

Lorsque, au terme d'un long effort militaire, politique et social, la dynastie carolingienne aboutit, autour de l'an 800, à la constitution de l'empire, ce ne fut pas seulement le triomphe politique d'un parti ou d'un homme, ce fut, dans l'esprit et dans l'œuvre de Charlemagne, l'incarnation, la ré-incarnation d'une idée : l'idée de l'Empire romain. Le génie du grand empereur, et le sens spirituel, mystique pourrait-on dire, de son entreprise, résident dans cette conception d'une reprise en chrétienté de la vieille institution impériale; était ainsi captée à son profit et au profit de l'Occident, l'idée romaine, toute chargée du prestige des siècles et toute fraîche d'une nouvelle ferveur. Enchantement de Rome, candide et sommaire,

(1) L. J. Paetow, *A guide...*, op. cit., p. 376.
A plusieurs reprises (en particulier, *The battle of the seven arts*, Berkeley, 1914, p. 13-14), Paetow critique ce terme de « renaissance »; mais c'est pour protester contre une conception atomique de l'histoire, liée à des clichés simplistes et à des classifications arbitraires, qui en ignorent la continuité. « Mot maladroit, dit-il (loc. cit.). Nouvelle naissance, cela évoque la parole évangélique et implique une espèce de miracle; hors la vision de l'histoire. Dans la faveur présente des théories évolutionnistes, il est étrange que les historiens soient cependant enclins à expliquer les périodes d'active transformation par des concepts empruntés à une théorie de la régénération miraculeuse. Avec le commencement du douzième siècle, la vie en Europe occidentale s'élargit et s'approfondit rapidement, puis le rythme du développement ne diminue plus désormais jusqu'à la découverte du nouveau monde et l'organisation des états européens modernes. Ce développement naturel et progressif se trouve dissimulé par d'arbitraires divisions et classifications et par des notions unilatérales de ce qui constitue le progrès de la civilisation ».

O Roma nobilis, orbis et domina,
Cunctarum urbium excellentissima,
Roseo martyrum sanguine rubea,
Albis et virginum liliis candida :
Salutem dicimus tibi per omnia,
Te benedicimus : salve per saecula (1).

qui va remplir toute l'âme médiévale, ses pensées, ses orgueils et ses œuvres. Organisation de l'enseignement et règlement des écoles (capitulaires de Charlemagne), études de grammaire, enthousiasme pour la culture classique (Alcuin), ébauches de travail historique (Eginhard, Paul Diacre), art raffiné de la belle écriture (minuscule caroline), tous ces fruits de la « renaissance » carolingienne trouvent leur amorce et leur sève dans la résurrection impériale, pivot en institution sociale et politique de la première récupération du savoir antique.

Certes tout le champ de la civilisation et tout un humanisme s'ouvraient aux esprits et à leur curiosité : sciences, lettres, philosophie, art, à travers maintes puérilités, témoignent d'un éveil émouvant et de la conscience d'une mission spirituelle dans une Athènes renouvelée. Mais le point sensible de cette renaissance, son domaine vraiment efficace, c'est celui du Saint Empire Romain; non pas curiosité savante de juriste, mais conception générale de la société humaine, engendrée par l'assimilation, dans un premier effort rationnel (dont l'élan va d'ailleurs bientôt se heurter à la protestation des puissances spirituelles du Christianisme) (2), d'un idéal politique et d'une économie universelle reçus de l'Antiquité.

A l'autre extrémité de cette reconquête du capital antique par l'homme occidental, la renaissance du XVe siècle, la grande Renaissance, porte son élan et sa flamme sur les lettres et les arts. Sans doute, là aussi, c'est tout l'esprit humain qui est vivifié par ce réveil : la philosophie aristo-

(1) Cf. L. Traube, O Roma nobilis : *Philologische Untersuchungen aus dem Mittelalter*, dans *Abhandl. Münch. Akad.*, XIX (1892), pp. 299-395. Ce poème a été composé entre le IX[e] et le XI[e] siècle.

(2) Car la querelle du Sacerdoce et de l'Empire, — dans le « Saint Empire Romain », *romain* menace sans cesse *saint* —, n'est, en définitive, doctrinalement, que le premier épisode de l'inévitable conflit entre la mystique chrétienne et toute « renaissance ».

télicienne triomphe à Padoue, Lefèvre d'Étaples édite l'*Organon*, le droit romain soutient en sous-œuvre les audaces de Machiavel, et même là où la vie contemporaine introduit des éléments inédits (naissance des nationalités avec échec à l'Empire, découvertes scientifiques), une certaine ivresse intellectuelle généralise et unifie, hors les beaux-arts, l'esprit de la renaissance. Mais ce sont les arts et « humanités » qui tout de même restent les animateurs et demeurent les symboles du mouvement, au point d'accaparer toute la sève et de finalement verser dans un culte de la forme hors le réalisme de la vie et de la vraie beauté.

C'est entre ces deux sommets que se situe la renaissance des XIIe et XIIIe siècles, dont les objets particuliers seront — successivement et en des zônes différentes — le droit romain et la philosophie grecque. Il ne faut point céder, certes, au mépris, voulu ou inconscient, dont on couvrit longtemps la production littéraire, particulièrement la littérature latine, du XIIe et du XIIIe siècle; nous aurons à en rappeler, sommairement du moins, et la puissance et la qualité; ici comme ailleurs, l'isolement dans lequel travaillent, chacun chez soi, « littéraires », « philosophes », et ajoutons « scientifiques » (car la science grecque et arabe entra alors dans les mêmes véhicules que la philosophie), aboutit à décomposer un complexe de culture en des éléments désormais atrophiés et désaxés. Mais enfin, les ivresses spirituelles du renouveau, dans leur commun rationalisme, s'alimentèrent surtout alors, parmi les sources antiques, au droit romain et à la philosophie grecque, plus qu'à Ovide ou à Cicéron : la découverte des *Pandectes*, l'exploitation du *Digeste*, le travail intense d'Irnerius et de ses successeurs à Bologne, le bénéfice qu'en tire le canoniste Yves de Chartres, autant d'éléments sensationnels, au XIIe siècle, tant au point de vue scientifique qu'au point de vue culturel et au point de vue ecclésiastico-théologique; puis, digne parallèle, un siècle après, la non moins sensationnelle entrée d'Aristote, en plusieurs « crues » successives, dont la dernière, en plein XIIIe siècle, à Paris, consomme l'installation définitive de la pensée grecque dans l'intelligence occidentale et dans la théologie chrétienne. Deux domaines donc, d'objet et de clientèle tout différents, mais parcourus avec le même enthousiasme, dans le même esprit, avec la même impré-

gnation d'ordre romain et de lumière grecque; tous deux aussi dilatant et surexcitant la vie universitaire, le droit par les carrières qu'il ouvre, la philosophie grecque par les conflits intérieurs qu'elle suscite.

Quel qu'avis qu'on ait sur le contenu idéologique de ces apports massifs et de ces exploitations enfiévrées, on ne peut nier qu'il y ait là, d'évidence, une étape décisive de « renaissance » de l'Antiquité; et si l'on veut peser pareil objet de culture au poids des idées, et non au poids de la rhétorique, il est également indéniable que la renaissance des XIIe-XIIIe siècles atteint aux profondeurs de l'homme plus avant que la renaissance du XVe siècle, toutes choses égales d'ailleurs (1).

Le palais de Charlemagne, l'université de Bologne et de Paris, la Florence des Médicis : trois lieux spirituels qu'un même idéal humain lie à fond par dessus les siècles, à travers tous les contextes et tous les contrastes. C'est la même culture, c'est la même raison, c'est le même idéal de vie. Les mêmes défiances de l'âme chrétienne, légitimement effarouchée, suffiraient à dénoncer cette parenté spirituelle trois fois menaçante pour elle. Aux yeux d'Augustin, l'empire romain n'était que le régime d'un immense *latrocinium*, et non le règne de la justice; pour les augustiniens du XIIIe siècle, l'empereur n'est que le porte-glaive du pape, non le maître d'un ordre temporel, et Aristote est le type du rationalisme païen, non le maître de l'intelligence chrétienne; pour les réformateurs religieux du XVIe siècle, les artistes sont les promoteurs d'un naturalisme gros d'immoralité, et la belle prose de Sadolet recouvre un pélagianisme inconscient. Trois fois aussi — par un Alcuin (IXe siècle), par un Innocent III et un Thomas d'Aquin (XIIe-XIIIe siècles), par un Erasme et un Léon X (XVIe siècle; mais on n'ose insister, ici!), — le Christianisme domine ses appréhensions et rectifie son premier pessimisme, prenant

(1) Cf. E. GILSON, *L'humanisme médiéval*, dans *Les idées et les lettres*, Paris, 1932, p. 190 : « Si donc l'on admet que, par delà l'Humanisme de la lettre et de la forme, il y a un humanisme de l'esprit, avec tout ce qu'il implique de confiance dans la stabilité, la valeur, l'efficacité de la nature et de l'homme, on ne peut plus méconnaître qu'en assimilant Aristote le moyen âge assimilait l'hellénisme même dans ce qu'il a d'éternellement valable et opérait une révolution bien plus profonde que celle de l'art d'écrire, une révolution dans l'art de penser ».

dans cette lutte même plus pleine conscience de sa capacité de rédemption, qui doit tout sauver de l'homme et le parfaire, jusqu'aux racines les plus humaines de son action, de sa pensée et de ses sens (1).

Cette conception des trois renaissances, ou plus exactement d'une renaissance en trois étapes — étapes parfois disloquées, morcelées, dressées contre elles-mêmes, mais cohérentes tout de même, — implique en définitive une critique historique et philosophique du concept de « moyen âge ». Sans entrer ici dans cette philosophie de l'histoire (2), il fallait tracer la ligne dans le sens de laquelle cet « âge moyen » prend position et figure, entre l'Antiquité et les

(1) Que ses théologiens aient réussi, en fait, au XVIe siècle et depuis, c'est une autre affaire, — celle de l' « humanisme chrétien ». La Renaissance n'a pas eu de Thomas d'Aquin, mais seulement des nuées de commentaires.

« On peut dire que l'école thomiste du XVIe siècle a complètement failli à sa mission dans la mesure où elle s'est opposée à la Renaissance au lieu de l'assimiler et d'en prendre la direction spirituelle, comme saint Thomas avait pris celle du mouvement philosophique au XIIIe siècle. Non seulement le thomisme avait dans ses principes de quoi le faire, mais c'était sa destination propre que de le faire, et même, comme un de ses fils spirituels me le faisait récemment observer, on peut se demander pourquoi un homme tel que Cajetan ne l'a pas fait. C'est peut-être parce que, le règne des commentateurs succédant à celui du créateur, les thomistes avaient perdu l'esprit conquérant de saint Thomas... Le danger qui menace en permanence le thomisme, c'est de ne pas se rendre compte qu'il est impossible de conserver sans créer. Il y a, même sur le plan humain, une vérité de la création continuée ». E. GILSON, *La tradition française et la chrétienté*, dans *Vigile*, IV (1931), cahier I, p. 74, n. 1.

(2) C'est l'histoire de la langue latine qui a provoqué la naissance du concept et du terme de « moyen âge » : l'humaniste Keller (Cellarius, 1634-1707) divisait cette histoire en trois périodes : *historia antiqua*, jusqu'à Constantin, *historia medii aevi*, jusqu'à la chute de Constantinople en 1453, *historia nova;* et DU CANGE intitulera son ouvrage *Glossarium mediae et infimae latinitatis*. Vocabulaire et critère de grammairiens et de rhétoriciens furent érigés en philosophie de l'histoire.

Mais la position d' « âge intermédiaire » n'est point dépourvue d'un très exact sens, celui même que le dit moyen âge percevait. « Beaucoup plus conscient de sa place dans l'histoire qu'on ne l'imagine communément, il a accepté et revendiqué comme un honneur le rôle de transmetteur d'une civilisation qui lui était dévolu »; c'est toute l'histoire du thème littéraire *De translatione studii*, amorcé au IXe siècle et qu'on peut suivre jusqu'au XIVe : la science d'Athènes et de Rome a été transmise à la France; Paris est la nouvelle Athènes. (Cf. E. GILSON, *L'humanisme médiéval*, dans *Les idées et les lettres*, Paris, 1932, pp. 182-185).

Sur ce vocable de « moyen âge », cf. P. Lehmann, *Vom Mittelalter und von der lateinischen Philologie des Mittelalters*, dans *Quellen u. Untersuch. z. latein. Philol. d. Mitt.*, V (1914), pp. 1-25; *Mittelalter und Küchenlatein*, dans *Hist. Zeit.*, CXXXVII (1927), pp. 197-213; L. SORRENTO, *Medio Evo.*

temps modernes. Tous les faits littéraires, artistiques, philosophiques, religieux, théologiques, que nous aurons à enregistrer trouveront là leur intelligibilité, leur logique, pourrait-on dire, si le mot ne semblait compromettre la complexité et le relativisme de tout enchaînement historique. C'est bien le terme de renaissance, au sens dit, qui exprime le moins mal cette intelligibilité, et, précisément par la discoordination de ses objets successifs, respecte cette complexité.

Un trait va donc s'imposer d'emblée à notre investigation, caractérisant cette littérature, cette science juridique, cette philosophie : fruits d'une renaissance, elles relèveront *d'abord* de l'imitation. Elles ne seront pas d'abord le résultat d'une rencontre toute fraîche de l'imagination avec les choses, la conclusion de l'analyse d'un donné social et politique contemporain, l'expression d'un regard tout neuf de l'esprit sur le réel et sur son ontologie : l'homme va alors à la rencontre des choses muni d'un capital reçu, qui décuple sa puissance et assure sa perspicacité, mais qui reste un capital reçu, et reçu par les livres. Renaissance dit éveil, ardeur, ivresse; mais aussi recours au modèle déjà fait, lumière empruntée, bref : imitation.

Certes, il y eut au moyen âge, proclamons-le, comme à la renaissance, des zônes entières d'originalité, de totale nouveauté : en plein siècle d'aristotélisme scolastique, l'ogive, insoupçonnée des Grecs, répandait sa beauté sur l'Ile de France, et à travers l'épaisseur des imitations d'Ovide ou de Virgile, la langue française créait le Roman de Renart et le jeu des mystères (1), — sans parler de l'âme chrétienne qui insérait à la racine de tous ces humanismes un ferment novateur. Que Notre-Dame de Paris se construisit au moment où l'on commentait Aristote et Justinien, que Giotto soit un contemporain de Duns Scot, cela prouve

Il termine e il concetto, dans *Annuario della Univ. Catt. d. S. C.*, *Milano*, 1930-1931, pp. 45-95. Et aussi dans l'*Encycl. Brit.*, les articles *Middle Ages* de J. T. Shotwell dans la 11e édition, et de F. M. Powicke, dans la 14e; et G. Kurth, *Qu'est-ce que le moyen âge*? Bruxelles, 1898; 5e éd., Paris, 1907.

(1) Dans le domaine politico-social, le mouvement communal (heurt, en Italie, avec l'institution impériale), en réaction par conséquent contre la « renaissance » carolingienne; dans la vie intellectuelle, quelque éveil du sens critique et de l'esprit d'observation; etc.

simplement qu'une renaissance ne recouvre pas tout et que la vie garde toujours son initiative; c'est à nos catégories à respecter la complexité des faits.

Mais, puisque imitation il y a, ce qu'il faut observer surtout, c'est qu'imitation ne dit pas conformisme, tutelle permanente, art ou pensée de seconde zône, en pâle reflet de l'œuvre directe seule entée sur la réalité. Le génie ne réside point seulement, ni toujours premièrement, dans la nouveauté créatrice, dans la spontanéité pure, dans une originalité éperdue, grâce à une intuition sans préparation ni discipline. Cette conception romantique du génie ne répond, du moins dans ses exclusives, ni à la réalité psychologique, ni à l'authentique valeur du travail humain, que ce soit en art, en spéculation philosophique, ou même en religion. Saint Thomas adoptant Aristote ne manque pas plus de génie que Michel Ange exploitant l'arc romain; et la *Somme théologique*, au XIIIe siècle, n'est ni plus ni moins comparable à la *Métaphysique* que Saint-Pierre de Rome le sera au Parthénon.

Évoquer au départ même de cette littérature, de cette science du droit, de cette dialectique, de cette théologie des XIIe et XIIIe siècles, les sources de leur inspiration et leur méthode d'imitation, ce n'est donc point les marquer d'une tare, c'est nous ménager l'intelligence de leur démarche et lse vrais critères de leur valeur (1).

(1) Ce schème des trois renaissances, des trois étapes de renaissance, se trouve énoncé dès 1899 par P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au* XIIIe *siècle*, pp. XVII-XX (2e éd., Louvain, 1911, pp. 3-5). Il tend à prévaloir, cf. L. J. PAETOW, *A guide to the study of medieval history*, éd. rev., New-York, 1931; p. 376; Ch. H. HASKINS, G. COHEN, etc. Ainsi se trouve éliminée la conception de la Renaissance popularisée par J. BURCKHARDT, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 1860 (10e éd., Leipzig, 1908) et par G. VOIGT, *Die Wiederbelebung des classischen Althertums*, 1859 (3e éd., 1893). Cette conception s'accommodait encore à peu près d'un parallélisme avec une renaissance « carolingienne », non sans d'ailleurs en fausser l'axe et la constituer par des analogies extrinsèques (Histoire de ce parallélisme dans E. PATZELT, *Die karolingische Renaissance*, Vienne, 1924, pp. 9-31); elle est ruinée par la vision historique d'un moyen âge en assimiliation progressive de la culture antique (travaux de PAETOW, HASKINS, GILSON, etc.).

On peut trouver un pressentiment de cette conception chez J. J. A. AMPÈRE, *Histoire littéraire de la France avant le douzième siècle*, Paris, 1848, t. III, p. 33 : « La première [renaissance] date de Charlemagne, la seconde tombe à la fin du XIe siècle, la dernière est la grande renaissance du XVe et du XVIe siècle ». Que ne l'a-t-on suivi, au lieu de se mettre à la remorque de Burckhardt.

L'HÉRITAGE LITTÉRAIRE ET PHILOSOPHIQUE

Si le culte de l'Antiquité anime les XIIe et XIIIe siècles, nous allons avoir à mesurer les effets de cette attitude non seulement sur le plan pédagogique où la lecture des textes (*lectio*) devient le premier exercice de tout enseignement (cf. supra), mais dans le travail intellectuel proprement dit : ces textes de base — lettres, droit, philosophie, etc. — commanderont méthodes, pensées et doctrines. Ils seront des *auctores*, non pas seulement pour satisfaire une curiosité d'érudits et de lettrés, mais parce qu'ils feront figure d'autorités (*auctoritates*), de docteurs *authentici*, dont les jugements et les critères sont acceptés avec respect, et, en principe du moins, avec docilité : modèles littéraires, pour les grammairiens et les rhétoriciens, maîtres de science et de pensée, pour les dialecticiens, les mathématiciens, les juristes les théologiens.

Avant donc d'en venir aux rencontres de fait, entre maîtres médiévaux et auteurs anciens, il faut s'établir sur ce terrain, qui n'excluera certes pas l'indépendance et l'esprit critique, mais qui suppose comme première démarche un acte de révérence et de confiance, voire d'admiration. Ovide, Cicéron, Aristote, Ptolémée, Justinien, bénéficieront d'un préjugé de faveur : *auctores*, ils font « autorité ».

Déjà dans la langue classique, *auctor* désignait non seulement celui qui avait fait une œuvre quelconque (*agere*), mais celui qui avait qualité juridique ou dignité pour la faire. Le Code de Justinien opposait aux *exempla* les *authentica et originalia rescripta*, et, dans le droit ecclésiastique, le pape Grégoire emploiera ce même vocabulaire. Par métonymie, le mot *auctoritas* signifiera non plus la dignité dont est revêtu un auteur ou son œuvre, mais le texte même qu'on invoque : l'*auctoritas Prisciani*, *Ciceronis*, *Aristotelis*, ne signifie pas la valeur personnelle de Priscien, de Cicéron, d Aristote, mais désigne un texte de Priscien, de Cicéron, d'Aristote.

Évidemment dans les disciplines théologiques, où l'idée de tradition et d'autorité est le principe même de la méthode de travail, les termes *auctores*, *auctoritates*, *authentici*, vont prendre une portée spécifique, comme d'ailleurs en jurisprudence; aussi bien dogmes religieux et décrets juridiques

s'apparentent par là, d'où le parallélisme étroit de leur vocabulaire. Le recueil des Novelles de Justinien, authentifié par Irnerius de Bologne, fut désigné sous le nom d'*Authentica.* Mais, dans les autres domaines aussi et plus qu'on ne l'a observé, *auctor* a un sens fort aujourd'hui perdu, qu'il importe de souligner (1). Dans le domaine de la grammaire et de la rhétorique par exemple, c'est selon ce sens qu'il faut entendre la lecture et l'explication des *auctores*, que nous avons décrites ci-dessus d'après le texte bien connu de Jean de Salisbury sur la pédagogie de Bernard de Chartres (2). Étant donnée cette valeur, on aboutit à ne traiter les écrivains plus récents, si autorisés soient-ils, qu'en maître de seconde zône, des *magistri*, non des *auctores*, et leurs opinions ne sont pas des *authentica.* Ainsi devra-t-on juger Alexandre de Villedieu en grammaire par exemple, Geoffroy de Vinsauf en art poétique, Lambert d'Auxerre en logique, Hugues de Saint-Victor en théologie.

La révérence avec laquelle étaient reçus et cités les *auctores* s'accommoda d'ailleurs bien vite d'une critique qui, sous les formes les plus déférentes, ménagera des libertés d'interprétation que nous trouvons aujourd'hui assez déconcertantes. On cite l'*auctoritas*, mais on la tourne à son gré et à son sens , lui faisant dire plus ou moins ce que l'on a, soi, dans l'esprit : « Auctoritas cereum habet nasum, id est in diversum potest flecti sensum », dira Alain de Lille (3); d'où il conclut à la nécessité d'une intervention de la raison dans le travail théologique. Ce procédé habile et parfois indiscret est la rançon de l'admiration qui, en temps de renaissance, enveloppe les anciens d'une estime de commande. Mais il est du moins appliqué fort consciemment; c'est beaucoup plus nous qui faisons preuve de naïveté en prenant pour argent comptant les exégèses médiévales, et croyons que les maîtres d'alors pensaient trouver toutes

(1) Y compris en langue vulgaire. « Si cum Tullus le nous remembre ou livre de sa retorique, Qui moult est science *authentique* », *Roman de la Rose*, 16.400; et Froissart parle d'un « bourgeois notable et *authentique* », *Chron.*, liv. III, c. 4.

(2) Jean de Salisbury, *Metalog.*, lib. I, c. 24; éd. Webb, p. 55 et ss.

Déjà Alcuin, *De rhetorica*, éd. Halm, *Rhet. min.*, p. 544 : « Legendi sunt auctorum libri eorumque bene dicta memoriae mandanda : quorum sermoni adsueti facti qui erunt, ne cupientes quidem poterunt loqui nisi ornate ». Sur l'imitation des modèles en ce domaine, cf. E. Faral, *Les arts poétiques du* XII[e] *et du* XIII[e] *siècle*, Paris, 1923, pp. 99-103.

(3) Alain de Lille, *De fide catholica*, lib. I, c. 30; P. L., 210, 333.

formulées dans leurs sources leurs plus originales pensées. Passe encore pour les grammairiens ou les lettrés, tout attachés aux formes; mais pour les philosophes et les théologiens, saint Thomas sait très bien, par exemple, qu'il donne un coup de pouce à Aristote et qu'il redresse Augustin. *Exponere reverenter*, ou simplement *exponere* : c'est la loi du genre, et ce mot en est la formule technique, couramment employée; il n'est que d'en saisir la portée (1).

Il reste que cette littérature d'imitation est non pas condamnée (nous avons observé qu'imitation ne contredit pas inspiration), mais du moins menacée de servilité, surtout sur le terrain de la grammaire et des lettres. On sait comment y succomba la renaissance du XVe siècle; y tomba semblablement la littérature latine du XIIe siècle. Et avec la servilité, vient la rhétorique de convention. « La tyrannie de la règle devient si rigoureuse, qu'elle substitue au libéralisme des

(1) Voici, quant aux grammairiens, comment Thurot, au terme de son enquête, exprime (non d'ailleurs sans une pointe d'excès) la loi du genre : « En expliquant leur texte, les glossateurs [de Priscien, ou autres] ne cherchent pas à entendre la pensée de leur auteur, mais à enseigner la science elle-même que l'on supposait y être contenue. Un auteur *authentique*, comme on disait alors, ne peut ni se tromper, ni se contredire, ni suivre un plan défectueux, ni être en désaccord avec un autre auteur authentique. On avait recours aux artifices de l'exégèse la plus forcée pour accommoder la lettre du texte à ce que l'on considérait comme la vérité ». Ch. THUROT, *Extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge*, Paris, 1869, pp. 103-104.

SIMON DE TOURNAI (fin XIIe s.) énonce ainsi la loi de cette « exposition révérentielle », et en donne une application suggestive : « ...Prima improprietas [verborum] auctentica est, et ideo conceditur. Secunda vera non est auctentica, et ideo non conceditur... Improprietates enim si inveniuntur sunt *exponende*, sed *non extendende* ad alia, ob eandem causam. Licet enim dicatur : pratum ridet, cum hoc auctenticum inveniatur, eo quod sit causa ridendi; non tamen ob eandem causam dicetur capra ridet, licet sit causa ridendi, quia auctenticum non invenitur ». *Disp.* V, qu. 1, sol. 2; éd. WARICHEZ. 1932, p. 31.

Chez les théologiens du XIIIe siècle, les énoncés de cette loi de l'*exponere* abondent, parce que la pratique en est courante. Saint Thomas en donne les raisons, *Contra errores Graecorum*, Prooemium. Cf. *Ia Pars*, q. 39, a. 5, ad 1; *IIIa Pars*, q. 4, a. 3, ad 1 : « Hujusmodi locutiones non sunt *extendendae* tanquam propriae, sed pie sunt *exponendae*, ubicumque a sacris doctoribus ponuntur ».

— Sur *auctor*, cf. L. J. PAETOW, *The Arts course at mediaeval Universities*, Urbana, 1910, pp. 53-55, et *The battle of the seven arts*, Berkeley, 1914, p. 37; M.-D. CHENU, *Auctor, actor, autor*, dans *Bulletin du Cange* (*ALMA*), III (1927), pp. 81-87.

Sur les *auctoritates* et leur maniement, cf. M.-D. CHENU, « *Authentica* » *et* « *magistratia* ». *Deux lieux théologiques aux* XIIe-XIIIe *siècles*, dans *Div. Th.* (Piacenza), XXVIII (1925), pp. 257-285.

convenances poétiques et oratoires l'obligation de respecter le dessin arrêté une fois pour toutes de types uniformes. Au nom de la vérité, Horace recommandait de traiter les personnages connus, Achille, Médée, Ixion, Io, Oreste, conformément à leurs caractères traditionnels; au nom du même principe, il recommandait de tenir compte des différences créées entre les personnes par l'âge, la condition, l'origine. Les hommes du moyen âge, partant de ces indications, y ont tout ramené : ils ont perdu de vue les individus pour ne plus considérer que les catégories dans lesquelles ils entraient. Les caractères qu'il faut attribuer à un prélat, explique Matthieu de Vendôme (*Ars versific.*, I, 64), sont la force de la foi, l'amour de la vertu, la pureté de la religion, la grâce de la piété; à un prince, c'est la rigueur de sa justice; à une femme, c'est la beauté, c'est-à-dire l'élégance des formes unie à l'agrément du teint; ou, si l'on veut louer son honnêteté, c'est son sérieux, son éloignement de la frivolité, sa crainte de la légèreté et de la faiblesse des sens; à un homme, c'est l'énergie, qui se manifeste par un dédain égal de la prospérité et de l'adversité. Et Matthieu (ibid., I, 60) prescrit qu'on apprenne par cœur ses modèles afin de n'être pas tenté de s'égarer en des fantaisies personnelles. Ainsi se constituent des figures conventionnelles d'où sont exclus les traits variés et imprévus de la réalité. La formule empêche la vie de se manifester, et, en fin de compte, c'est contre la vérité même que se tournent les préceptes des anciens qui avaient été la proclamation de ses droits » (1).

Pour dresser un inventaire complet du matériel antique — modèles ou sources d'inspiration — exploité par les esprits du XIIe siècle, il faudrait reprendre une à une leurs catégories; arts du *trivium*, arts du *quadrivium*, médecine, droit, philosophie. Thierry de Chartres d'ailleurs, dans son *Eptateuchon*, nous donne tout au long, pour les sept arts, les *auctores* en cours (2); et Hugues de Saint-Victor, dans son *Didascalion*, établit le catalogue des « auteurs » qui ont, au cours des siècles, constitué les diverses disciplines depuis la théologie jusqu'aux arts mécaniques, nous dirions aujourd'hui jusqu'aux arts industriels (3). Mais il suffit à notre but,

(1) Éd. FARAL, *Les arts poétiques du* XIIe *et du* XIIIe *siècle*, Paris, 1923, p. 79.
(2) Plan dans A. CLERVAL, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, p. 222-223.
(3) HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Didascalion*, lib. III, c. 2; P. L., 176, 765-767.

laissant de côté l'histoire des sciences et des techniques, de ramener à deux chefs la description de cet héritage : l'héritage littéraire et l'héritage philosophique, et encore en renvoyant pour le détail aux répertoires qualifiés (1). C'est la genèse d'une méthode que nous avons à reconstituer, s'étendant de la dialectique à la philosophie et à la théologie, non pas une histoire littéraire ou scientifique de la renaissance médiévale.

L'héritage juridique (2) aurait aussi place à prendre. En fait, ce par quoi il a contribué activement à l'organisation et à la méthodologie des disciplines spéculatives, c'est par sa technique plus que par son contenu, par sa forme plus que par sa matière. Nous nous réservons donc de montrer plus loin (chap. VI) l'influence des méthodes élaborées par les juristes, dans l'application de la dialectique aux disciplines philosophiques et théologiques.

Thierry de Chartres, dans son *Eptateuchon*, engage comme *auctores* en grammaire Donat et Priscien : DONAT (enseignait à Rome vers 350) dont l'*Ars minor* et l'*Ars major* formaient un manuel à deux degrés (3), PRISCIEN (enseignait à Constan-

(1) Outre les ouvrages indiqués dans les notes bibliographiques, cf. pour la grammaire, Ch. THUROT, *Notices et extraits de divers mss. latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibl. Nationale*, vol. XXII, 2e partie, Paris, 1868; pour la rhétorique, C. E. BALDWIN, *Medieval rhetoric and poetic*, New-York, 1928; pour les sciences, L. THORNDIKE, *A history of magic and experimental science*, New-York, 1922, 2e éd., 1930; G. SARTON, *Introduction to the history of science*, Baltimore, 1927-1930 (le XIIe s. dans le 2e vol.); P. DUHEM, *Le système du monde de Platon à Copernic*, 5 vol., Paris, 1913-1917; pour les mathématiques, M. CANTOR, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, I (3e éd., Leipzig, 1907) et II (2e éd., 1899); D. E. SMITH, *History of mathematics*, Boston, 1923-1924; pour la musique, G. PIETZSCH, *Geschichte der Klassification der Musik von Boethius bis Ugolino von Orvieto*, Halle, 1929, et *Die Musik im Erziehungs- und Bildungsideal des ausgehenden Altertums und frühen Mittelalters*, Halle, 1932.

(2) Cf. pour le droit romain, F. C. VON SAVIGNY, *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalters*, 7 vol., 2e éd., Berlin, 1834-1851 (trad. franç. partielle, 4 vol., 1839); P. VINOGRADOFF, *Roman law in medieval Europe*, London, 1909, 2e éd. par F. DE ZULUETA, Oxford 1929 (excellent). Pour le droit canon, J. F. VON SCHULTE, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart*, 3 vol., Stuttgart, 1875-1880; P. FOURNIER et G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, 2 vol., Paris, 1930-1932 (capital).

(3) L'*Ars minor* définit très sommairement les huit parties du discours; c'est habituellement lui qui est cité lorsqu'on se réfère sans autre indication à Donat. De l'*Ars major*, la troisième partie, le *Barbarismus* (ainsi dénommé par son *incipit*), était particulièrement étudiée dans les écoles.

tinople vers 500) dont les *Institutiones* en 18 livres (1) constituaient l'ouvrage de fond, solide, clair, si copieusement nourri de citations choisies des classiques latins, qu'on atteignait par lui les meilleurs écrivains de Rome : « Une ère de renaissance classique, c'est normalement une ère de Priscien » (2). Impossible de mesurer la diffusion et le succès des deux « auteurs » : c'est par centaines qu'il faudrait compter les manuscrits subsistants, malgré les destructions opérées par l'usage et la disparition des anciennes bibliothèques. De même serait-il impossible de décrire l'exploitation variée qu'en firent les maîtres du XIIe siècle : gloses, commentaires, démarquages, résumés, extraits, etc. Il faut cependant mentionner le « maître » qui, à la fin de la première moitié du XIIe siècle, enseignait la grammaire à Paris, et devait être jusqu'en plein XIIIe siècle le commentateur autorisé de Priscien : Pierre Hélie. Ce qu'Abélard fut en dialectique, et Pierre Lombard en théologie, Pierre Hélie le fut en grammaire (3). La fortune scolaire de Priscien, sinon son autorité, subira cependant un certain recul au XIIIe siècle, avec le succès des « nouvelles » grammaires versifiées, le *Doctrinale* d'Alexandre de Villedieu (1199) et le *Graecismus*, d'Évrard de Béthune (1212) : les « maîtres » l'emportèrent parfois sur l' « auteur ». Le crédit général de Priscien demeurera cependant; et, de fait les *Institutiones* sont bien le canon des catégories grammaticales qui resteront classiques et indiscutées jusqu'à la critique linguistique du XIXe siècle.

A ces théoriciens de la grammaire, s'ajoutaient les *auctores* servant de modèles, dont la lecture directe était particulièrement en faveur au cours du XIIe siècle, à Chartres et à Orléans

(1) Les *Institutiones*, étaient divisées en deux portions : les 16 premiers livres, comportant la morphologie, circulaient sous le titre de *Priscianus major;* les deux autres, sur la syntaxe, étaient appelés *Priscianus minor*. Les œuvres de Donat et de Priscien ont été éditées dans la collection des *Grammatici latini*, par H. KEIL, 1855-1880 : Donat, vol. IV, pp. 355-403, Priscien, vol. II et III.

(2) Ch. H. HASKINS, *The Renaissance of the twelfth century*, p. 130.

(3) On connaît les vers de la *Metamorphosis Goliae*, éd. Wright, *Latin poems attributed to W. Mapes*, London, 1841, p. 28 :

Celebrem theologum vidimus Lumbardum,
cum Yvone, Helyam Petrum, et Bernardum,
quorum opobalsamum spirat os et nardum,
et professi plurimi sunt Abaielardum.

par exemple, avant que la spéculation grammaticale l'emportât, sous l'influence de la dialectique, sur l'explication littéraire et l'interprétation esthétique des textes. Ce sont ici de multiples inventaires qu'il faudrait dresser, pour percevoir, sous la multitude des citations ou la diffusion des manuscrits, l'effervescence de la culture naissante. Nous limitant à quelques auteurs, nous mentionnerons d'abord un élément significatif : les *Florilegia*, témoins modestes de la pénétration des textes dans la masse des esprits cultivés qui n'avaient pas communément les moyens d'étudier à plein texte. Une enquête récente, fort suggestive, permet de pressentir l'importance de ces anthologies pour l'histoire de la culture classique au XIIe siècle : B. L. Ullman a pu discerner et suivre l'une d'entre elles, extrêmement copieuse et variée, dont la diffusion représentée par un groupe homogène de manuscrits est un témoin de la renaissance des XIIe et XIIIe siècles, et dont le contenu permet de délimiter l'un des premiers terrains de travail de cette renaissance, avant les apports ultérieurs (1).

Parmi les poètes (2), VIRGILE occupe une place de choix : c'est « le poète par excellence, le modèle du style, le cœur

(1) B. L. ULLMAN, *Classical authors in medieval Florilegia*, dans *Classical Philology*, XXIII (1928), pp. 128-174 [Tibulle]; XXIV (1929), pp. 109-132 [« Laus Pisonis »]; XXV (1930), pp. 11-21, 128-154 [Petrone]; XXVI (1931), pp. 21-30 [Valerius Flaccus]; XXVII (1932), pp. 1-42 [Prudence, Claudien, Stace, etc.; conclusions].

Voici le contenu de ce florilège : Prudence, Claudien, Virgile, Valerius Flaccus, Stace, Lucain, Ovide (*Met.*, *Fast.*, *Her.*), Tibulle, Ovide (*Am.*, *A. A.*, *Met.*, *Rem.*, *Ib.*, *Trist.*, *Pont.*), Horace, Juvénal, Perse, Martial, Pétrone, *Culex*, *Aetna*, *Laus Pisonis*, Calpurnius, Nemesianus, Terence, Salluste, Boèce (*Cons.*), Martianus Capella, Macrobe, Priscien, Cicéron (*Rhet.*, *Off.*, *Am.*, *Sen.*, *Par.*, *Or.*), Quintilien (*Inst.*, *Decl.*), Sénèque (*Lucil.*, Ps. Sen. *ad Paul.*), Cicéron, (*Marc.*, *Lig.*, *Deiot.*, Ps. Cic. *Exil.*, *Sest.*, *Cael.*, *Cat.*, *Red. Quir.*, *Vat.*, *Dom.*, *Prov.*, *Har. Resp.*, *Balb.*, Ps. Sall. *in Cic.*, Ps. Cic. *in Sall.*, *Phil.*), *Querolus*, Macrobe, Senèque (*Contr.*), Sénèque (*Ben.*, *Clem.*, *Rem.*, *Fort.*, *Virt.* [Martin de Braga], *Mor.*), Boèce (*Categ.*), Sénèque (*Nat.*), Aulu-Gelle, César (*B. G.*), Sidoine, Cassiodore, Suétone. « Noble parure d'auteurs ! », observe Ullman, loc. cit., 1928, p. 131.

Cf. aussi E. M. SANFORD, *The use of classical latin authors in the* Libri Manuales, dans *Trans. of the Amer. philol. Assoc.*, LV (1924), pp. 190-248; E. K. RAND, *The Classics in the thirteenth century*, dans *Speculum*, IV (1929), pp. 249-269; J. S. BEDDIE, *The ancient classics in the mediaeval libraries*, Ibid., V, (1930), pp. 3-20.

(2) On trouve, en effet, cette classification des auteurs en « poètes », dénommés alors, au sens strict, *auctores*, et en « philosophes », qui incluent tous les prosateurs. Un florilège, par exemple, commence ainsi : « Incipiunt flores

de l'instruction scolaire, la source toujours prête d'exemples à l'usage des fabricants de grammaire » (1). En témoignent non seulement les catalogues des bibliothèques, la diffusion des manuscrits et des extraits, les commentaires (par exemple, celui de Bernard Silvestris, dont nous avons parlé plus haut, p. 120), mais aussi, à sa manière, la légende, couramment reçue, d'un Virgile, magicien et prophète, et enfin les représentations figurées que l'art en a fournies (2). Il faudrait aussi estimer quelle source d'inspiration il fut pour les littératures nationales, très spécialement dans la « matière antique ».

Ovide eut place égale, plus grande, dirait-on peut-être, si l'on osait soupçonner la séduction suspecte qu'exerça son *Art d'aimer*. On a pu dire que si la renaissance carolingienne avait été l'âge de Virgile, celle du XII[e] siècle fut l'âge d'Ovide, *aetas Ovidiana*. L'observation des zônes de diffusion de ses œuvres, même mythologiques, est déjà fertile en surprises : on ne s'attendrait pas à les trouver jusque dans les milieux les plus réfractaires à la littérature païenne, tel Cluny; elles pénètrent pourtant dans maintes bibliothèques monastiques, dussent ensuite leurs lecteurs exploiter sur le plan de l'amour de Dieu les ressources psychologiques des descriptions des amours humaines, ou transposer les thèmes scabreux en allégorie, tout comme on faisait pour le Cantique des cantiques. Ainsi considérait-on comme œuvre de morale les *Remedia amoris*. Naturellement, dans d'autres milieux, on restait plus proche du sens littéral; les poètes ne s'en privaient pas, et encore moins les goliards (3). Quant aux littératures nationales naissantes, en France, en Angleterre, en Italie, elles puisent à pleines mains dans ce riche capital; les romanciers courtois y trouvent de quoi soutenir leurs

auctorum, Bona priscorum proverbia philosophorum »; et Vincent de Beauvais, au XIII[e] s., classera sous ces deux chefs ses citations. Cf. B. L. Ullman, loc. cit., 1928, pp. 128, 133; 1932, p. 41.

(1) Ch. H. Haskins, *The Renaissance of the twelfth century*, p. 105.

(2) Cf. D. Comparetti, *Virgilio nel medio evo*, 1872; 2[e] éd., Firenze, 1896; H. Lohmeyer, *Vergil im deutschen Geistesleben bis auf Notker III*, Berlin, 1930.

(3) Cf. M. Manitius, *Analekten zur Geschichte des Horaz im Mittelalter*, Göttingen, 1893; L. Sudre, *P. Ovidii Nasonis Metamorphoseon libros quomodo nostrates medii aevi poetae imitati interpretatique sint*, Paris, 1893; et surtout E. K. Rand, *Ovid and his influence*, Boston, 1925, chap. II; P. Lehmann, *Pseudo-antike Literatur des Mittelalters*, Leipzig, 1927.

expériences encore frustes, y apprennent à trousser un épisode galant, y exploitent imagerie et vocabulaire (1); les goliards et jongleurs errants corsent leur répertoire érotique et mythologique (2). Chrétien de Troyes se fait la main en traduisant et adaptant certains morceaux (3); André le Chapelain (1175-1180), plus tard Richard de Fournival et Jean de Meung (*Roman de la Rose*) referont un *Art d'amour*.

Si l'*Enéide* de Virgile a fourni la matière au roman d'*Æneas*, STACE, avec sa *Thébaïde*, a fourni celle du roman de *Thèbes*, et, rendu ainsi célèbre par son entrée dans la triade classique (*Thèbes*, *Æneas*, *Troie*) (4), il bénéficie d'une place d'honneur dans l'estime des médiévaux : Dante le place en ses demeures, en la compagnie de LUCAIN, considéré lui, à la fois comme historien (connaissance de César au moyen âge) et comme poète. HORACE et JUVENAL, à en juger par les citations de Jean de Salisbury, le plus qualifié des témoins pour présenter la bibliothèque d'un homme cultivé de son temps, sont fréquemment lus et cités : l'*Ars poetica* et les *Epistolae*, mais aussi les *Satires*, celles d'Horace et celles de Juvénal, qui d'ailleurs sont traités plus en moralistes qu'en lettrés ou en stylistes (5).

Avec CICÉRON, parmi les prosateurs, nous passons de la grammaire à la rhétorique, dont il est l'*auctor* par excellence,

(1) Cf. Éd. FARAL, *Recherches sur les sources latines des contes et romans courtois du moyen âge*, Paris, 1913; pp. 73-157 : *Ovide et quelques autres sources du Roman d'Eneas*.

(2) Cf. H. UNGER, *De Ovidiana in Carminibus Buranis imitatione*, Berlin, 1914, pp. 13-44; G. MÜLLER, *Studien zum Formproblem des Minnesanges*, dans *Deutsche Vierteljahrsch. f. Lit. u. Geistesgesch.*, I (1913), pp. 64-68; H. SÜSSMILCH, *Die lateinische Vagantenpoesie als Kulturerscheinung*, 1917, pp. 85-96; BRINKMANN, *Geschichte der lat. Liebesdichtung im Mitt.*, 1925; R. TUVE, *Seasons and Months. Studies in a tradition of middle english poetry*, 1933.

(3) Sur ces quatre adaptations, *Ovidiana*, cf. G. COHEN, *Chrétien de Troyes et son œuvre*, Paris, 1931, p. 83 et ss. Œuvres de jeunesse, sans doute, avant 1160.

(4) *Troie* exploite des histoires en prose latine, dues à de médiocres transpositeurs d'Homère, Dictys de Crète (IVe s.) et Darès le Phrygien (VIe s.).

La mythologie classique tient aussi sa place dans la « matière celtique ». Cf. Ch. B. LEWIS, *Classical mythology and Arthurian romance. A study of the sources of Chrestien de Troyes' « Yvain » and other Arthurian romances*. London, 1932.

(5) Sur Horace, cf. J. HAMMER, *A monastic panegyrist of Horace*, dans *Phil. Quart.*, XI, pp. 303-310. Sur Lucrèce, cf. J. PHILIPPE, *Lucrèce dans la théologie chrétienne du* IIIe *au* XIIIe *siècle et spécialement dans les écoles carolingiennes*, dans *Rev. Hist. des Relig.*, XXXIII (1896), pp. 19 ss., 125 ss.

et en même temps nous voyons s'exercer conjointement, comme déjà avec Horace, l'influence spirituelle et le prestige artistique : Cicéron est, pour le moyen âge (Saint Thomas lui-même en témoigne de façon saisissante) un maître de morale autant qu'un maître d'éloquence. Double dose de culture romaine. C'est bien Rome, en effet, là encore, qui inspire notre renaissance, dont le cours se serait développé de toute autre manière — en un moralisme bien peu profond! — si Aristote n'était pas arrivé bientôt avec toute la pensée de la Grèce.

En rhétorique, Cicéron fournit traités théoriques et modèles. A son authentique *De inventione* (1), on ajoute la *Rhetorica ad Herennium*, qui est en réalité d'un certain rhéteur Cornificius; et on lit aussi le *De oratore*. Mais les œuvres philosophiques l'emportent en diffusion : le *De amicitia* inspire maints spirituels dans leurs descriptions de l'amour de Dieu, tel Aelred de Rievaulx, tout autant que maints humanistes, tel Pierre de Blois; le *De officiis*, déjà entré dans la pensée chrétienne par saint Ambroise, se trouve avoir ainsi une influence doublée, en extension et en estime; le *De natura deorum* est exploité par les théologiens, etc. (2).

Lorsque Guillaume de Conches, dans son *Moralium dogma philosophorum*, un florilège de moralistes très répandu, place en un commun honneur Cicéron et SÉNÈQUE, il traduit le sentiment reçu de tous, en particulier à cause du *De beneficiis* (3); les conseils à Lucilius (*Epist. ad Lucilium*),

(1) Avec le commentaire de MARIUS VICTORINUS, lui-même fort répandu. Cf. J. DE GHELLINCK, *Réminiscences de la dialectique de Victorinus dans les conflits théologiques du* XIe *et du* XIIe *siècle*, dans *Le mouvement théologique du* XIIe *siècle*, Paris, 1914, pp. 175-177.

(2) Cf. T. ZIELINSKI, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, 3e éd., Berlin, 1912, ch. VII-VIII.

(3) GUILLAUME DE CONCHES, *Moralium dogma philosophorum*, Prol., P. L., 171, 1007A : « Moralium dogma philosophorum per multa dispersum volumina... contrahere meditabar, dumque... super hac re scrutabundus memoriam consulerem, repente somnus obrepsit. Et ecce vir sobrio decore laudabilis quasdam personas non minus matura gravitate reverendas antecedebat, statimque, ut fit, solo animi augurio primum illum esse latinae eloquentiae auctorem, TULLIUM, mihi innotuit; post quem ille moralitatis eruditor elegantissimus SENECA cum quibusdam aliis... se agebat ». — Sur la diffusion de ce recueil d' « autorités » des moralistes anciens, cf. l'édition et l'introduction de J. HOLMBERG, *Das Moralium dogma philosophorum des Guillaume de Conches lateinisch, altfranzösisch und mittelniederfränkisch*, Paris, Uppsala, 1929. Un doute subsiste sur l'attribution à G.; cf. J. WILLIAMS, *The authorship of the Mor. Dogma Philos.*, dans *Speculum*, VI (1931), pp. 392-411.

dira Godefroid de Breteuil, sous-prieur de Saint-Victor (2[e] moitié du XII[e] siècle), sont à peine inférieurs à la doctrine évangélique (1).

Le manuel par excellence des hautes études de rhétorique, c'est l'*Institutio oratoria* de QUINTILIEN : Thierry de Chartres il est vrai, ne l'insère pas dans son *Eptateuchon*, mais nous savons par Jean de Salisbury que Bernard en faisait la norme de son enseignement (2), et certes Jean l'a pratiquée copieusement et très fructueusement (3). En fait, cette belle latinité, cet art rhétorique, allait bientôt perdre son ampleur, submergé par le formalisme insipide de l'*ars dictaminis;* les *dictatores*, à Bologne d'abord, où les juristes, dès la fin du XI[e] siècle, exploitaient ces formulaires, puis en France, à Orléans en particulier, occupèrent bientôt tout le champ de la rhétorique, et la ferveur humaniste qui avait gagné quelque temps le genre épistolaire lui-même, céda sous le poids du style conventionnel des scribes et des notaires (4).

Si la rhétorique se trouva ainsi engagée dans une impasse d'où la renaissance du XV[e] siècle seule la fera sortir, en une violente réaction contre le latin médiéval, la dialectique au

(1) GODEFROID DE SAINT-VICTOR, *Fons philosophiae*, str. 103, 3 : « Seneca Lucilio commendavit quaedam, Quae vix evangelio postponenda credam ». Édit. par M. A. CHARMA, *Fons philosophiae. Poème inédit du* XII[e] *siècle*, Caen 1868. Cf. sur cet esprit très cultivé dans les lettres antiques, qui considère Socrate comme le « moralium summus praeceptorum » (ibid., str. 102, 3), la notice de MANITIUS, et M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*,, II Freiburg, 1911, pp. 319-321.

Sous le nom de Senèque, circule aussi le *De quator virtutibus cardinalibus*, de grosse influence scolaire; c'est en réalité la *Formula honestae vitae* de saint Martin de Braga, P. L., 72, 24 ss. C'était de quoi christianiser encore Sénèque et toute cette morale.

Ajouter aussi une collection de maximes et proverbes, les *Catonis Disticha*, œuvre du début du IV[e] siècle. Très populaire dans les écoles, comme livre de lecture. Cf. E. VOIGT, *Das erste Lesebuch des Triviums in dem Kloster- und Stiftsschulen des Mittelalters*, dans *Mitt. der Ges. f. deutsche Erziehung und Schulgesch.*, I (Berlin, 1891), pp. 42-53. Et : E. STECHERT, *De Catonis quae dicuntur distichis*, Greifswald, 1912. Édition par W. J. CHASE, *The Distichs of Cato*, Madison, 1922 (*Univ. of Wisconsin Studies*, 7).

(2) JEAN DE SALISBURY, *Metalog.*, lib. I, c. 24.

(3) Sur l'influence de Quintilien au moyen âge, cf. l'introduction de F. H. COLSON, dans son édition de l'*Institutio*, vol. I, Cambridge, 1924.

(4) Cf. outre les ouvrages cités (chap. I[er], p. 29), Ch. H. HASKINS, *The life of mediaeval students as illustrated by their letters*, dans *Studies in mediaeval culture*, Oxford, 1929, pp. 1 et ss., en part. 2-10 (bibliographie).

contraire va avoir une brillante — trop brillante — destinée. C'est ici que se joue le sort de la renaissance du XIIe siècle : toute son évolution se trouve commandée, du moins au point de vue de ses sources, par l'accroissement rapide dont va bénéficier, dans le domaine spéculatif, à base de dialectique, sa connaissance des philosophies de l'Antiquité. Il faut donc, à l'encontre du cas de la grammaire et de la rhétorique, assez tôt pourvues, envisager la dialectique selon ses étapes successives, et dans la perspective d'un apport massif de capital philosophique, qui va se produire à la fin du XIIe siècle, et décupler ensuite la fécondité intellectuelle du treizième. Ainsi, de deux côtés, la philosophie de la renaissance médiévale se trouve à la fois puissante et menacée. Premièrement, elle est pourvue d'un instrument dialectique raffiné, et même elle s'amorce et s'épanouit, dans les esprits du temps et dans le régime scolaire, sous les formes de la dialectique, troisième art du *trivium*. Deuxièmement, elle bénéficie des magnifiques richesse doctrinales de la Grèce, mais — rançon d'une telle richesse — elle s'ouvre avec un tel appétit à cette lumière capiteuse, qu'elle s'installe dans les livres qui la lui fournissent et n'a plus le goût ni le besoin ni le loisir de regarder les choses et la réalité, directement : terrible danger pour une discipline dont l'objet n'est jamais tout fait et dont la méthode implique, par l'autonomie de son départ, un regard toujours frais sur la réalité. Sans parler des sciences qui, plus encore, seront accablées par ce poids trop lourd d'une acquisition soudaine des résultats anciens.

Il importe donc doublement, devant cette puissance du texte antique, de repérer et d'inventorier les « auteurs », dont les œuvres vont ainsi non seulement exciter merveilleusement les curiosités intellectuelles, mais, à la lettre, fournir son *donné* même au travail de l'esprit, — à l'écart du recours à l'expérience concrète, perceptive, psychique, historique, sociale, même lorsqu'on en proclamera la nécessité et le primat psychologique. « Invention » et « construction » : la pensée médiévale est menacée de se voir dispensée du premier de ces labeurs de l'esprit. Trait à relever très attentivement, lorsqu'on voudra donner un sens, historiquement vrai, à l'épithète de *scolastique*.

Le premier aliment, absorbé à dose massive, par les esprits de la première moitié du douzième siècle, ce sont les

œuvres de BOÈCE. On a coutume, en reconstituant la bibliothèque philosophique du temps, de mettre en premier lieu et en pleine évidence Aristote. Fausse perspective. Fausse d'abord documentairement : ni l'étendue de son œuvre alors connue, ni l'esprit dans lequel on la lit (on la traite en pur instrument dialectique), ne lui valent cette place. Fausse doctrinalement, surtout; car entre l'Aristote grec et l'Aristote vu à travers Boèce, il y a une marge considérable. A double titre, Boèce lui-même modifiait déjà les perspectives originelles de l'aristotélisme : d'abord parce que, touché par le néo-platonisme, il interprétait spontanément Aristote en néoplatonicien (1), entretenant même explicitement le dessein de réconcilier Aristote et Platon (2); ensuite parce que, même dans les sections proprement philosophiques de son œuvre, il ne laisse pas que de bénéficier de notions, de positions, de dénominations inspirées par le Christianisme (3). Sans doute, une traduction textuelle, comme en donne Boèce, reste un écho direct de l'original; et ainsi Aristote est présent par Boèce. Mais, pour lors, Boèce

(1) Ainsi pourrait-on reconstituer, grâce à son commentaire des *Catégories*, des tranches entières du commentaire élémentaire de Porphyre sur les catégories d'Aristote (auj. perdu). Cf. J. BIDEZ, *Boèce et Porphyre*, dans *Rev. belge de phil. et d'hist.*, I (1923), pp. 189-201. Déjà S. Brandt avait montré le parrallélisme doctrinal entre le commentaire de Boèce sur l'*Isagoge* de Porphyre et celui du néoplatonicien Ammonius, *In Isag. Porph. commenta*, dans le *Corpus script. eccles.* de Vienne, Bd. 48, 1906, praef., pp. XXII-XXVI et excurs. I, pp. LXXVIII-LXXIX.

(2) Sur le plan de l'entreprise philosophique de Boèce et sur ses intentions, cf. S. BRANDT, *Entstehung und zeitliche Folge der Werke von Boethius*, dans *Philologus*, LXII (1903), pp. 141-154, 234-279. Boèce avait entrepris de traduire et de rendre intelligibles aux Latins les œuvres de Platon et d'Aristote. S'il avait réalisé son projet, la destinée de la philosophie médiévale en eût été changée. Ce sera Albert le Grand qui, au XIII[e] siècle, se trouvera, du moins pour Aristote, reprendre le projet : « Nostra intentio est omnes dictas partes (physicam, metaphysicam, et mathematicam) facere Latinis intelligibiles », *Comm. in Phys.*, lib. I, tr. 1, c. 1. Toute l'histoire de la renaissance médiévale, en sa seconde étape, est là.

L'espoir de réconcilier les deux philosophies de Platon et d'Aristote (« Aristotelis Platonisque sententias in unum quodammodo revocare concordiam », *Comm. in Arist. de Interpr.*, *Sec. editio*, II, 3; éd. Meiser, p. 79) pèsera sur l'aristotélisme médiéval, particulièrement sur ses premières phases. Encore un trait de l'influence de Boèce. Bernard de Chartres s'employa activement à cette concordance : trop tard, dit Jean de Salisbury, on ne réconcilie pas des morts dont la vie fut en dissentiment (*Metalog.*, lib. II, c. 17; éd. Webb, p. 94).

(3) Cf. R. CARTON, *Le christianisme et l'augustinisme de Boèce*, dans *Rev. de philos.*, XXX (1930), pp. 573-659.

est le commentateur officiel, et ce n'est pas seulement son double commentaire du *Periermenias* qui forme contexte, mais encore sa *Consolatio philosophiae*, qui de toute évidence modifie profondément le climat spirituel en lequel on rencontre l'Aristotélisme. Aristote, en lui-même, reste d'ailleurs encore à ce moment sous le poids des jugements sévères des Pères et des anciens écrivains ecclésiastiques (1); on s'accorde à en faire un maître de logique, le maître des disputeurs, mais hors cela, et en cela même, on proclame la vanité de sa conception du monde et de l'homme (2).

L'étendue du travail de traduction aristotélicienne de Boèce n'est pas encore entièrement déterminée (3); ce qui est certain, c'est que dans le premier quart du XIIe siècle, on ne disposait effectivement que de sa traduction des *Catégories* et du *Periermenias*. Avec l'*Isagoge* de Porphyre (traduction de Marius Victorinus, mais révisée par B.), nous avons là ce que, plus tard, une fois en possession active des autres œuvres d'Aristote, on appellera la *logica vetus*.

Or les *Catégories* arrivaient enveloppées d'un commentaire, l'*Isagoge* et le *Periermenias* de deux commentaires (le second beaucoup plus approfondi) de Boèce. Il suffit, pour mesurer la place et l'influence de ces ouvrages, de rappeler que c'est dans un texte de l'*Isagoge* et dans une phrase elliptique de son commentaire par Boèce, que la querelle des universaux trouva son amorce (4). La logique élémen-

(1) Cf. A.-J. Festugière, o. p., *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932; Excursus : *Aristote dans la littérature grecque chrétienne jusqu'à Théodoret*, pp. 220-262.

(2) Cf. J. de Launoy, *De varia Aristotelis fortuna in Academia Parisiensi*. Paris, 1732, *Opera omnia*, t. IV, p. 175 ss.

(3) Cf. M. Manitius, *Gesch. der lat. Liter. d. Mitt.*, Bd. I, Munich, 1911, pp. 29-31. La mise au point sera fort avancée par l'inventaire des manuscrits latins d'Aristote, que va publier G. Lacombe, en tête de l'*Aristoteles latinus* du *Corpus philosophorum medii aevi*.

(4) Texte de Porphyre, traduit et commenté par B., P. L., 64, 82. L'ampleur de la querelle a fait ressortir encore la réserve prudente du commentaire de B., sur lequel elle s'appuie.

Assidet Boetius stupens de hac lite,
Audiens quid hic et hic asserat perite,
Et quid cui faveat non discernit rite,
Nec praesumit solvere litem definite.

Ainsi, non sans malice, Godefroid de Saint-Victor décrit-il la surprise de Boèce (texte cité par B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, t. I, Paris, 1872, p. 120). De fait Boèce observe une prudente réserve doctrinale :

taire engageait dès lors une noétique et une métaphysique.

Avant de voir arriver la *logica nova*, achevons l'inventaire du bagage philosophique en usage pendant les deux premières décades du siècle. De Boèce encore, une pièce capitale, extraordinairement lue et exploitée au moyen âge (1), la *Consolatio philosophiae*, moins pâle et moins factice qu'on a coutume de le dire, expression d'une vraie confiance en la sagesse philosophique, œuvre d'un esprit prudent, docte, éloquent, ingénieux, d'un humaniste nourri de culture antique et convaincu de ses secrètes harmonies avec la foi (2). En tous milieux, lettrés et dialecticiens, poètes, théologiens, spirituels, ce fut la pâture choisie, et, hors même la langue latine, par des traductions dans les idiomes nouveaux et par les inspirations fournies (dès le IX[e] siècle, version en anglo-saxon du roi Alfred le Grand; Jean de Meung; Dante; Chaucer; Maxime Planude, etc.) (3).

« De his sese, quoniam altior est disputatio, facere promisit (Porphyrius), nos autem adhibito moderationis freno mediocriter unumquodque tangamus », *In Isag. Porph. Edit. prima*, éd. Brandt, p. 24; cf. *Edit. secunda*, I, 10, ibid., p. 159.

(1) Odon de Tournai († 1092) la « lit » déjà régulièrement. Cf. *Liber de restauratione S. Martini Tornac.*, P. L., 180, 44A.

(2) Cf. le beau chapitre de E. K. RAND, *Boethius the first of the Scholastics*, dans *Founders of the middle ages*, Cambridge (Mass.), 1928, pp. 135-180, 310-324) et l'étude ci-dessus mentionnée (p. 159) de R. CARTON. Et aussi (contre l'appréciation de la *Consolatio* mise en cours par H. USENER, *Anecdoton Holderi*, 1877) F. KLINGNER, *De Boethii Consolatione Philosophiae*, *Philologische Untersuchungen*, Berlin, 1921. Sur Boèce en général, « le dernier des Romains, le premier des scolastiques », l'excellent *Boethius, an essay*, de H. F. STEWART, Edinburgh et Londres, 1891.

(3) Sur cette littérature immense de copistes, glossateurs, scholiastes, commentateurs, traducteurs, cf. M. MANITIUS, *Gesch. der lat. Lit. d. Mitt.*, Bd. I, 1911, pp. 33-35, avec bibliographie; amorce d'enquête sur les *expositores* (inédits) des XII[e]-XIII[e] siècles, dans l'édition de la *Summa theologica* d'Alexandre de Halès par les Franciscains de Quaracchi, tome I, p. 314 note (à propos de l'usage fréquent d'un de ces *expositores* par Alexandre); sur la *Consolation* en langue francaise, cf. Ch.-V. LANGLOIS, *La vie en France au moyen âge*, IV, *La vie spirituelle*, Paris, 1928, pp. 269-326, avec bibliographie; puis pour la littérature italienne, R. MAURI, *Dante e Boezio*, Bologna, 1905; V. GRASSO, *Il « De Consolatione philosophiae » di Boezio in Dante, Petrarca, Chaucer*, Catania, 1923; etc.

— Il faudrait aussi, même pour l'influence littéraire, philosophique et scolaire de Boèce, tenir grand compte de ses écrits théologiques. Sur l'influence du *De Trinitate*, cf. W. JANSEN, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate*. Breslau, 1926, pp. 13-31. Saint Thomas d'Aquin, en plein XIII[e] siècle, et dans les cadres scolaires de l'enseignement, en entreprendra encore un commentaire.

De Cicéron et de Sénèque, comme moralistes, nous avons déjà parlé. Martianus Capella (*De nuptiis Philologiae et Mercurii*) bénéficia d'un succès inouï et immérité; il fournissait aux maîtres et écoliers, avec un exposé des « sept arts » (cf. supra), une *Dialectica* (lib. IV) toute munie des cinq prédicables, des dix catégories, d'une liste des propositions, etc.

Hors la logique, domaine d'Aristote, triomphe le platonisme, au sens le plus vague qu'il soit permis de donner à ce mot : en réalité, une mentalité diffuse, appuyée sur quelques thèmes généraux, et entretenue par la lecture des anciens écrivains chrétiens, d'inspiration néoplatonicienne, aussi sympathiques à la mémoire de Platon qu'ils l'étaient peu à celle d'Aristote : Saint Augustin en tête, et, pour une part moindre, Denys. Comme textes proprement philosophiques, de Platon même un fragment du *Timée*, dans la traduction et avec le commentaire de Chalcidius. C'est tout. Et longtemps on resta sans plus (1). L'école de Chartres cependant en tira bon parti, grâce aux éléments par ailleurs transmis (2). Bernard de Chartres (enseigne de 1114 à 1124) mérita d'être appelé par Jean de Salisbury « perfectus inter Platonicos seculi nostri » (3); Guillaume de Conches commenta le Timée; et Bernard Silvestris trouve le moyen,

(1) Car les traductions du *Phédon* et du *Ménon* par Aristippe (au début de la deuxième moitié du siècle; cf. infra) n'eurent pas la diffusion qu'on aurait pu attendre.

Le XIIIe siècle ne connaîtra pas mieux Platon — dans son texte s'entend, car les ouvrages d'Aristote et de ses commentateurs apporteront alors avec eux toute une histoire de la philosophie grecque. Hors cela, on en restait à des clichés stéréotypés : théorie des idées, des trois principes du monde, etc. De fait, les œuvres de Platon ne furent pas textes d'enseignement dans les universités. La découverte du Platon personnel sera l'un des éléments de la Renaissance du XVe s., et l'un des motifs précisément de sa réaction contre le moyen âge.

Cf. Cl. Baeumker, *Der Platonismus im Mittelalter*, dans *Studien und Charakteristiken z. Gesch. der Philos.*, (*Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mitt.*, XXV, 1-2), Münster, 1928, pp. 139-179; puis, ibid., pp. 180-193 : *Mittelalterlicher und Renaissance-Platonismus.*

(2) Outre les éléments fournis par Cicéron, Augustin, Boèce, il y avait : Macrobe. *De somno Scipionis* (commentaire de l'ouvrage de Cicéron), en qui le moyen âge atteignit Plotin; cf. M. Schedler, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters* (*Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mitt.*, XII, 1), Münster, 1916; Apulée, *De Platone et ejus dogmate;* etc.

(3) Jean de Salisbury, *Metalog.*, lib. IV, c. 35; éd. Webb, p. 205.

avec ces maigres ressources, de construire tout un poème cosmogonique, son *De mundi universitate* (1). Poussée vivace, et non sans grandeur, même métaphysique. Que n'a-t-on alors découvert Platon ! Ce fut Aristote qui entra.

C'est entre 1120 et 1160 (2) que se produisit la première « crue » de l'Aristotélisme, qui allait emporter et recouvrir tous les autres courants : *Analytica priora et posteriora, Topici, Sophistici elenchi*, ressources magnifiques de la *logica nova*, peu à peu conquise, qui va transformer la vieille dialectique, art du *trivium*, en une théorie de la science où passe toute la conception grecque du cosmos et de la vie de l'esprit. Ce fut un enivrement, à très peu d'esprits accessible, il est vrai, mais d'une fécondité indéfinie. Témoin Jean de Salisbury (*Metalogicon*) qui a admirablement compris la valeur de cette révélation philosophique (3), et qui s'étonne que si longtemps ces ouvrages d'Aristote soient restés sans fruits (4).

De fait, la découverte sinon la traduction, de ces ouvrages fut assez tardive et d'assez lente efficacité (5). On en trouvera

(1) Cf. Et. GILSON, *La cosmogonie de Bernard Silvestris*, dans *Arch. hist. doctr. litt. du m. â.*, III (1928), pp. 5-24. Recours constant à Chalcidius et à Macrobe.

(2) Voici l'un des textes qui fixent les points de repère chronologiques; il est emprunté à la chronique de Robert de Torigny, à l'année 1128 : « Iacobus clericus de Venecia transtulit de greco in latinum quosdam libros Aristotelis et commentatus est, scilicet Topica, Analyticos Priores et Posteriores et Elencos, quamvis antiquior translatio super eosdem libros haberetur ». Ed. L. DELISLE, *Soc. de l'Hist de Normandie*, I, p. 177; ou *Mon. Germ. Hist.*, SS., t. VI, p. 489. Sur les problèmes posés par ce texte, cf. Ch. H. HASKINS, *Versions of Aristotle's Posterior Analytics*, dans *Studies in the history of mediaeval science*, Cambridge (Mass.) 1924, pp. 227 et ss.

Les textes (cités à la note suivante) de Jean de Salisbury permettent aussi de fixer l'époque, sinon des traductions, du moins de la diffusion active de la *logica nova*.

(3) JEAN DE SALISBURY, *Metalog.*, lib. III, c. 5 : De utilitate Topicorum, cf. c. 6 et 10; lib. IV, c. 2, Quod scientia hec (Analecticorum) utilis est ad omnia; c. 22-23, De sophistica et utilitate ejus. — Et il dit aussi : « Subtilis quidem scientia et paucis ingeniis pervia », ibid., IV, c. 6.

(4) ID., ibid., lib. III, c. 5; éd. Webb, p. 140 : « Cum itaque tam evidens sit utilitas Topicorum, miror quare cum aliis (*i. e.*, Analyticis et Elenchis) a maioribus tam diu intermissus sit Aristotilis liber, ut omnino aut fere in desuetudinem abierit, quando etate nostra, diligentis ingenii pulsante studio, quasi a morte vel a somno excitatus est, ut revocaret errantes et viam veritatis querentibus aperiret ». Cf. aussi lib. IV, c. 6.

(5) Noter que c'est, ici encore, Boèce qui est l'intermédiaire qualifié. Non pas seulement au titre de traducteur, mais par tout le travail qu'il avait fait sur les *Topiques* et dont on bénéficie largement : commentaire sur le

l'histoire complexe dans les travaux récents (1). Ce que nous avons à observer ici, c'est le virage que prend alors la renaissance en cours, soit dans ses sources scolaires, soit dans son orientation culturelle. Aussi bien, le champ est ouvert; vont entrer peu à peu — l'utilisation réelle suivant d'ailleurs d'assez loin la traduction — les ouvrages cosmologiques, psychologiques, métaphysiques, moraux d'Aristote et de ses commentateurs. Nouvelle « crue » (fin du XII[e] siècle), qui, cette fois, menacera de plein front la pensée chrétienne, et provoquera la réaction violente de l'Église (condamnations de 1210 et 1215), en attendant, vers le milieu du XIII[e] siècle, la grande crise philosophique et culturelle de la renaissance médiévale : Saint Albert le Grand, qui va « rendre intelligible Aristote aux Latins », saint Thomas d'Aquin, Siger de Brabant, la condamnation de 1277.

Il faut noter cependant, pour l'exacte physionomie de l'Aristote du XII[e] siècle, que son *Organon* arrive alors par des voies « grecques » et appuyé de ses commentateurs grecs, tandis qu'au début du XIII[e] siècle, ses œuvres seront littéralement enveloppées de commentaires arabes, aussi dangereux qu'ils étaient précieux.

Cet Aristote du XII[e] siècle, celui de Jean de Salisbury, a déjà gagné son titre de philosophe par excellence; sans doute il reste encore l'Aristote logicien (2), mais l'ampleur scien-

texte d'Aristote, commentaire sur le livre de Cicéron, enfin *De differentiis topicis;* « la famille des Topiques », comme dira Henri d'Andeli (second quart du XIII[e] s.; dans *La bataille des sept arts*, v. 291, éd. Paetow, Berkeley, 1914, p. 53). Riche capital, très exploité et très estimé comme textes scolaires et comme livres d'étude : « Sine eo (libro VIII° Topic.), non disputatur arte sed casu », dit Jean de Salisbury, *Metalog.*, lib. III, c. 10; éd. Webb, p. 154. Cela en dit long sur la formation rigoureuse des esprits : voilà bien naître la scolastique médiévale. (Mais que penserait alors le même Jean de Salisbury, devant les scolastiques modernes qui n'ouvrent jamais les *Topiques*, ni d'Aristote, ni de Cicéron, ni de Boèce ?).

(1) Cf. entre autres Ch. H. HASKINS, *Versions of Aristoteles Posterior Analytics*, dans *Studies in the history of mediaeval science*, Cambridge (Mass.), 1924, pp. 223-241; et plusieurs autres monographies contenues dans ce recueil (avec bibliographie). F. BLIEMETZRIEDER, *Noch einmal die alte lateinische Uebersetzung der Analytica posteriora des Aristoteles*, dans *Philos. Jahrb.*, XXXVIII (1925), pp. 230-249 et XL (1927), pp. 85-90. M. GRABMANN, *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahr.* (*Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mitt.*, XVII, 5-6), Münster, 1916.

(2) JEAN DE SALISBURY, *Metalog.*, lib. IV, c. 27 : Quod Aristotiles in multis erravit, sed in logica eminet.

tifique de cette logique le fait prévaloir désormais : ce n'est plus Platon, c'est lui « le » philosophe (1). Et tous sont friands du moindre morceau de ses écrits qui entre en circulation (2).

Le platonisme, plus exactement le néoplatonisme gagne cependant à cette curiosité : dans le lot des ouvrages d'Aristote, passent et passeront en surcharge des pseudo-aristotéliciens, qui vont certes brouiller l'authentique figure de l'aristotélisme, mais aussi en rendre l'assimilation plus facile à des chrétiens. Tel est le cas du traité de métaphysique intitulé *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*, traduit de l'arabe en latin, à Tolède, dans le troisième quart du siècle, par Gérard de Crémone : il devait entrer bientôt dans les programmes scolaires sous le nom de *Liber de causis*, et ouvrir ainsi aux philosophes du temps l'accès de Proclus, puisque ledit opuscule était un démarquage arabe de l'*Elementatio theologica* (3).

A cette époque d'ailleurs, dès le début de la seconde moitié du XIIe siècle, le *Phédon* et le *Ménon* étaient traduits par Aristippe (la traduction du Phédon est datée de 1156), en Sicile, l'un des centres de culture les plus avancés à ce moment. Mais la diffusion de ces œuvres resta limitée (4) et ne gagna pas l'enseignement courant.

Le *De natura hominis* de Némésius (5), au contraire, traduit par Alfanus, évêque de Salerne (1058-1085), retra-

(1) ID., ibid., c. 6 : Quare Aristotiles nomen philosophi pre ceteris meruerit. « ...Hinc commune nomen sibi quodam proprietatis jure vendicaret... Si michi non creditur, audiatur vel Burgundio Pisanus, a quo istud accepi ».

(2) ID., *Epist.* 211 ad Ricardum Constantiensem archidiaconum (en 1167) P. L., 199, 235 : « De caetero jam a multo tempore porrectas itero preces, quatenus libros Aristotelis, quos habetis, mihi faciatis exscribi, et notulas super Marcum, meis tamen sumptibus, quaeso, in hac re nulla ratione parcatis. Precor etiam iterata supplicatione, quatinus in operibus Aristotelis ubi difficiliora fuerint, notulas faciatis, eo quod interpretem aliquatenus suspectum habeo, quia licet eloquens fuerit alias, ut saepe audivi, minus tamen fuit in grammatica institutus ».

(3) Cf. O. BARDENHEWER, *Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Freiburg, 1882.

(4) Cf. Ch. H. HASKINS, *Studies in the history of mediaeval science*, Cambridge, 1924, p. 167, note 43.

(5) Cf. Cl. BAEUMKER, *Nemesius*, dans *Wochenschrift für klass. philol.*, XIII (1896), pp. 1095-1102; B. DOMANSKI, *Die Psychologie des Nemesius* (*Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mitt.*, Bd. III, 1), Münster, 1900.

duit par Burgundio de Pise vers 1155 (1), eut une influence assez notable, avant que la psychologie d'Aristote ait accaparé ce domaine.

Enfin circulera, seul vestige alors du néopythagorisme, sous l'attribution à « Hermes Trismegistus » ou « Mercurius », qui intriguera fort Albert le Grand (2), un recueil de vingt-quatre propositions sommairement commentés (*Liber XXIV philosophorum, ou Liber de regulis theologiae*) qui inspirera Alain de Lille (v. 1128-1202) et traversera tout le moyen âge avec ses formules de frappe si originale (3).

Après avoir observé le renouvellement qui s'opère de fond en comble, par de tels apports, dans les disciplines du *trivium*, en particulier dans la dialectique dont le cadre

(1) Burgundio répandit la fausse attribution à S. Grégoire de Nysse. — On a observé que ces deux traducteurs représentent deux cercles de traduction et de culture : Alfanus, l'Italie du Sud et la Sicile, Burgundio de Pise avec Jacques de Venise l'Italie du Nord en relation avec le monde byzantin. Cf. Ch. H. HASKINS, *Studies in the history of mediaeval science*, Cambridge, 1924, ch. IX (Sicile), ch. X (Italie du Nord).

Éditions : trad. d'Alfanus par E. HOLZINGER, *Nemesii Emesini libri* Περὶ φύσεως ἀνθρώπου *versio latina*, Leipzig et Prague, 1887, et surtout, avec introduction et index, C. BURKHARD, *Nemesii episcopi Premnon physicon...*, Leipzig, 1917. Le même Burckhard avait édité la traduction de Burgundio, *Gregorii Nysseni* (*Nemesii Emesiani*) Περὶ φύσεως ἀνθρώπου, *liber a Burgundione in latinum translatus*, Vienne-Unter-Medlingen, 1891.

(2) ALBERT LE GRAND, *In I Sent.*, d. 3. a. 18, ad 4. — *Trismegistus*, surnom grec qualifiant le dieu Hermès (= Mercurius des Latins) : c'est sous ce nom que circulent quelques bribes de littérature hermétique, philosophique (notre *Liber*), religieuse (ainsi l'*Asclepius*, dialogue entre Hermès et son disciple Asclépius, traduit par Apulée), alchimique (ainsi la *Tabula smaragdina;* cf. J. RUSKA, *Tabula smaragdina. Ein Beitrag zur Gesch. der hermetischer Literatur*, Heidelberg, 1926). Sous l'influence de l'évhémérisme, les philosophes (et les chrétiens à leur suite) avaient fait du dieu Hermès un très ancien roi d'Égypte, inventeur de toutes les sciences et auteur de très nombreux ouvrages. D'où ces informations de Roger Bacon : « Hermes Mercurius, qui ad doctrinam alterius est dictus Trismegistus, qui famosus fuit philosophus Aegypti, maxime in moralibus, sicut Augustinus docet VIII° De civitate Dei. Et hic scripsit ad Asclepium, sicut patet in libro de divinitate qui satis habetur » (*Opus majus*, éd. Wright, I, p. 48; cf. II, p. 235). *Trismegistus*, entendez les écrits hermétiques, est régulièrement utilisé au XIIIe s. dans les traités théologiques sur Dieu; Lactance, *Inst. div.*, I, 6,4, admirait déjà la haute conception qu'il se faisait de la divinité.

(3) Cf. Cl. BAEUMKER, *Das pseudo-hermetische « Buch der vierunzwanzig Meister ». Ein Beitrag zur Gesch. des Neupythagorismus und Neuplatonismus im Mittelalter*, dans le recueil *Studien und Charakteristiken zur Gesch. der Philos.* (*Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mitt.*, XXV, 1-2), pp. 194-214 (étude et édition du texte).

traditionnel est évidemment distendu, même en seule logique, par ce capital philosophique croissant, il faudrait décrire le renouvellement parallèle, non moins sensationnel, réalisé dans les disciplines du *quadrivium*, c'est-à-dire dans le domaine des sciences (mathématiques, auxquelles on joindrait les sciences naturelles : passer des lapidaires et des bestiaires au *De animalibus* d'Aristote, des *Etymologies* d'Isidore au *Canon* d'Avicenne !). C'était là en effet un autre genre de ressources, aptes à alimenter une spéculation philosophique de tout autre style et d'autre inspiration. Telle une philosophie platonicienne. Mais précisément, la philosophie platonicienne, jusque dans sa documentation littéraire, se trouve rester au second plan, tandis que se produisent les crues de l'aristotélisme, qui commandent, à partir de la dialectique (*trivium*) et des *Analytiques*, la philosophie nouvelle. Dès lors, hors les écoles de Chartres, qui s'ouvrent au *quadrivium* et au platonisme à la fois, les sciences vont rester en marge de la renaissance philosophique en cours; en face du succès envahissant de la dialectique et de l'aristotélisme, qui de l'Université de Paris dominera bientôt l'Europe intellectuelle, la curiosité mathématique et scientifique ne marquera son emprise au XIIIe siècle qu'à Oxford (1). Ainsi se compose la physionomie de la « scolastique ».

Rappelons donc seulement (2) en quels centres intellectuels se produit, comme en des « ateliers » de traduction, l'acquisition de la science antique, aux frontières de l'Occident latin, là où la Chrétienté se heurte soit au monde byzantin soit à l'Islam. Rapports avec Byzance : c'est l'Italie du Nord ou la Sicile, acquérant le plus souvent dans le texte grec original, les œuvres de Ptolémée (*Almageste*), d'Euclide, de Héron d'Alexandrie, de Galien, de Platon (cf. ci-dessus,

(1) Dès le dernier tiers du XIIe siècle, Daniel de Morley quitte Paris, « où ne règnent que l'étude du droit et une prétentieuse ignorance » — digne réflexion d'un homme de haute culture scientifique en face d'un certain verbalisme dialectique —, pour retourner à Tolède où l'on rencontre les vrais philosophes. Cf. V. Rose, *Ptolemäus und die Schule von Toledo*, dans *Hermes*, VIII (1874), pp. 327-349; A. Birkenmajer, dans *Arch. f. die Gesch. der Naturwiss.*, IX (1920), pp. 45-51. — Pour l'influence de la science arabe d'Espagne sur l'Angleterre, cf. Ch. H. Haskins, *Introduction of arabic science into England*, dans *Studies in the hist. of mediaeval science*, Cambridge (Mass.), 1924 pp. 113-129. Sur la science à Chartres (astronomie), cf. ibid., pp. 28-92

(2) Cf. ci-dessous, pp. 194-197, pour l'orientation scientifique.

Aristippus), d'Aristote (1). Mais c'est dans le voisinage de l'Islam que la rencontre est la plus active et la plus féconde (2) : nous l'avons signalée en décrivant, dans ses zones diverses, l'efflorescence des écoles (chap. I). Adélard de Bath (flor. c. 1115-1140) est, dans ce réveil scientifique, aussi représentatif et aussi qualifié que Jean de Salisbury l'est dans l'assimilation de la nouvelle logique (3). Le labeur des traducteurs de Tolède, sous l'impulsion de l'évêque Raymond (1126-1151) : Gundisalvi († 1151), Jean Avendeath (Johannes Hispanus, v. 1150), puis Gérard de Crémone (à Tolède en 1134, † 1187), embrasse cependant ici, avec la science gréco-arabe (Ptolémée, Galien, Euclide, Albumasar, etc.), tout un bloc de la philosophie aristotélicienne et de ses commentateurs arabes (Avicenne), de sorte que nous avons là, prêtes à se révéler bientôt, après assimilation de la *logica nova*, la physique et la cosmogonie d'Aristote. Le *De divisione philosophiae* de Gundisalvi est comme le symbole de cette autre crue de l'aristotélisme : philosophie et sciences y sont classées selon les trois degrés d'abstraction d'Aristote, tels que les a appliqués Alfarabi, et non plus selon les cadres reçus du *trivium* et du *quadrivium* (4). C'est à la fois un bouleversement du programme d'enseignement et l'inauguration d'un ordre scientifique du savoir. Mais cela même indique que, ici, nous anticipons largement au delà de la première moitié du XIIe siècle, dont les conquêtes litté-

(1) Cf. Ch. H. HASKINS, ibid., ch. 9, *The Sicilian translators;* ch. 10, *North-Italian translators.*

(2) « L'introduction des textes arabes dans les études occidentales, dit RENAN, divise l'histoire scientifique et philosophique du moyen âge en deux périodes parfaitement distinctes. Dans la première, l'esprit humain n'a, pour satisfaire sa curiosité, que les maigres débris de l'enseignement des écoles romaines, entassés dans les compilations de Martien Capella, de Bède, d'Isidore, et dans quelques traités techniques, que leur caractère usuel sauva de l'oubli. Dans la seconde, c'est encore la science antique qui revient à l'Occident, mais plus complète cette fois, dans les commentaires arabes ou les ouvrages originaux de la science grecque, auxquels les Romains avaient préféré des abrégés ». *Averroès et l'Averroïsme*, Paris, 1866, p. 200.

(3) Cf. Ch. H. HASKINS, op. cit., ch. 2, pp. 20-42 : *Adelard of Bath.*

(4) Édition et étude par L. BAUR, *Gundissalinus, De divisiose philosophiae* (*Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mitt.*, IV, 2-3), Münster, 1903, et Cl. BAEUMKER, *Alfarabi, Ueber den Ursprung der Wissenschaften*, ibidem, 19.

Cela soit dit sans préjudice de l'avicennisme néoplatonisant de G., soit émanatisme du *De processione mundi*, soit mysticisme intellectualiste du *De anima*. Cf. E. GILSON, *Les sources arabes de l'augustinisme avicennisant*, dans *Arch. hist. doctr. litt. du m. â.*, IV (1929-1930), sur Gundisalvi, pp. 74-92.

raires, scientifiques, philosophiques, se classent encore — comme nous venons de le faire intentionnellement, pour évoquer par cela même le milieu de travail et son ordre intérieur — dans les cadres des « sept arts ». Gundisalvi est un précurseur; sa démarche ne produira son plein effet qu'au XIII[e] siècle. Jusqu'alors, du moins dans le traintrain des écoles, on versa encore le vin nouveau dans les vieilles outres.

Par cet inventaire sommaire, on peut mesurer l'extension et la densité de l'héritage intellectuel que recueille le XII[e] siècle : jamais sans doute génération humaine ne se trouva si soudain en possession d'un tel poids de science, de pensée, de culture. Nous avons déjà dit qu'il en fut opprimé, qu'il versa dans la connaissance livresque, qu'il morcela son héritage, perdant, à la fin, dans l'apogée de sa spéculation philosophique, une bonne part de l'humanisme littéraire qu'il avait cultivé dans son premier éveil (1). Mais ce n'est que la rançon d'un trop lourd héritage : le XII[e] siècle est un grand siècle de renaissance; c'est une pitoyable déformation de le rétrécir dans la « querelle des universaux ». L'analyse des tendances et courants intellectuels qui traversent ses écoles, au cours de l'exploitation candide et confiante de ces trésors antiques, va le rendre manifeste.

LES HUMANISTES

Puisque c'est encore sous le régime des sept arts que s'organise l'enseignement et se développe la culture, la

(1) Autres traits à noter dans la transmission de cet héritage.

1. Ignorance commune, sauf de très brillantes exceptions, de la langue grecque (Cf. Ch. H. HASKINS, op. cit., p. 148). L'hellénisme médiéval est un hellénisme de traduction.

2. Prééminence, en définitive, des apports venus par l'Islam : traductions et commentaires. D'où double crise dans la pensée chrétienne occidentale, en un demi-siècle : avicennisme, averroïsme.

3. Dans l'usage courant, abandon des originaux et recours aux florilèges, extraits, compilations. Réserve faite, ici encore, pour des grands maîtres; par ex. dans l'étude si probe et si serrée des textes d'Aristote, d'Avicenne, d'Averroès, au XIII[e] s.

4. Non-discernement entre les grands écrivains du temps de l'Empire romain, et les rhéteurs du Bas-Empire : Stace est sur le même plan que Virgile, Theodule qu'Ovide, Martianus Capella que Cicéron.

5. Non-discernement entre les œuvres proprement païennes et les œuvres chrétiennes. Virgile est un prophète, Sénèque est le correspondant de saint Paul. Le problème du christianisme de Boèce ne se pose pas : il est saint et martyr (Cf. E. K. RAND, *Founders of middle ages*, Cambridge (Mass.), 1928, pp. 179, 323-324).

première voie d'accès qui s'offre à nous pour observer les orientations spirituelles de cette culture et les diverses conceptions du savoir, ce sera l'ordre relatif de ces arts et le jugement de valeur que cet ordre implique. Même quand les éléments tout neufs du renouveau déborderont ces cadres, c'est encore par référence à ces estimations et ces coordinations que les écrivains du temps manifesteront leur manière de voir.

Ainsi en va-t-il d'Hugues de Saint-Victor et de Jean de Salisbury, qui, dans deux textes tout à fait représentatifs exposent leur programme de vie intellectuelle. Programme identique quant à l'objet des disciplines et à leur nécessaire cohérence, mais assez différent par l'esprit qui les anime : plus doctrinaire chez Hugues, plus esthétique et humaniste chez Jean, qui de fait nous introduira dans le plus brillant humanisme de son temps.

Ayant énuméré les multiples sciences, arts et techniques humaines, depuis la philosophie jusqu'au plus modeste métier de fabrication, puis ayant énuméré leurs auteurs au cours des siècles, Hugues (1) classe les disciplines en deux catégories : les unes sont fondamentales, et leur acquisition assure en substance l'équipement intellectuel d'un homme : ce sont les sept arts : « Sunt enim quasi optima quaedam instrumenta et rudimenta quibus via paratur animo ad plenam philosophicae veritatis notitiam. Hinc *trivium* et *quadrivium* nomen accepit, eo quod ii quasi quibusdam viis vivax animus ad secreta sophiae intrat (2) ». Ce sont là proprement les arts; ils relèvent de la « philosophie » (entendez le mot au sens d'encyclopédie des sciences) (3), ayant chacun pour objet une tranche déterminée du savoir : telle la grammaire, ou la dialectique, etc. Les autres disciplines ne sont que des annexes des arts, adjacentes à la « philosophie » et à sa matière propre; elles atteignent et expriment quelques éléments des arts, mais de manière sporadique et vague; ou alors, comme un récit, par exemple, elles introduisent et préparent à la conaissance scientifique. Ce sont les œuvres des poètes : tragédies, comédies, satires, épopées,

(1) Hugues de Saint-Victor. *Didascalion*, lib. III, c. 3-4; P. L., 176, 768-769.
(2) Loc. cit., col. 768A.
(3) Cf. supra, p. 103, sur le sens du mot *philosophia*.

odes lyriques, iambes, poèmes didactiques; puis les fables, les récits historiques, enfin les écrits de ceux qu'on appelle aujourd'hui philosophes (entendez : les prosateurs) (1), qui excellent à développer une brève matière en de longues circonlocutions, à envelopper une idée claire dans une phrase contournée, ou encore à composer une description par l'accumulation de figures, de formes et d'images, tout comme un peintre manie ses couleurs. Et Hugues de conclure par une comparaison bucolique de Virgile — heureux démenti à son dédain pour la verbosité des poètes — : « La différence est donc bien grande entre les arts et leurs annexes; c'est toute la distance que le poète décrit :

Lenta salix quantum pallenti cedit olivae,
Puniceis humilis quantum saliunca roseis.

Il est évident qu'une pareille estimation et classification des travaux de l'esprit s'inspire d'une conception intellectualiste où tout se mesure en valeur de science et de vérité, et où les éléments esthétiques purs sont traités non sans dédain en instruments d'expression, peu utiles au demeurant. « Si quelqu'un, dit Hugues, voulant parvenir à la science, négligeait la *vérité* des arts et s'engageait dans cette littérature, il se trouverait devant une matière immense, voire infinie, et en somme de peu de fruit. Sans cette littérature, les arts gardent leur valeur de perfection humaine; sans les arts, elle, au contraire, perd son intérêt. Qu'on s'attache donc à ce qui procure la pure et simple vérité; le reste n'est là que par surcroît, pour exciter l'appétit » (2). Si l'humanisme est tout entier dans le culte de la forme, allant jusqu'à l'indifférence au contenu, Hugues est tout le contraire d'un humaniste. Nous aurons à juger de son cas; observons seulement ici que son programme de culture et d'enseignement embrasse tous les arts.

Jean de Salisbury présente une toute autre psychologie. Lui aussi revendique — après l'avoir pratiquée — la culture encyclopédique des sept arts, sans restriction ni élimination prématurée. Mais son idéal est de l'aller quérir, cette

(1) Cf. ci-dessus, p. 153, note 2.
(2) Hugues de Saint-Victor, ibid., col. 769ab.

culture, dans la forme même dont l'ont revêtue les maîtres, les *auctores*. Nous avons vu que, selon lui (1), Bernard de Chartres pour qui la lecture directe et assidue des *auctores* était la loi première de l'enseignement, réalisait le type du professeur. Or la *lectio* précisément discerne, analyse, met en valeur, les éléments d'un texte où la matière brute du fait, de l'argument, ou du récit, bénéficie des ressources combinées de tous les arts et de la grâce d'une composition harmonieuse et variée. Car les auteurs, « per diacrisim, quam nos illustrationem sive picturationem possumus appellare, cum rudem materiam historie aut argumenti aut fabule aliamve quamlibet suscepissent, eam tanta disciplinarum copia et tanta compositionis et condimenti gratia excolebant, ut opus consummatum omnium artium quodammodo videretur imago » (2). Dès lors, dans l'analyse exhaustive des textes, plus un esprit est pénétré de culture et ouvert à toutes les disciplines, mieux il percevra la richesse et l'élégance de l'œuvre ainsi produite par le concours de tous les arts, de la grammaire jusqu'à la mathématique et à la morale.

Entre Hugues de Saint-Victor et Jean de Salisbury, il y a donc inspiration et méthode de travail très différentes; reste cependant une base commune : ils sont d'accord pour établir leur programme sur l'ensemble des sept arts, c'est-à-dire selon un régime où les belles-lettres (comme nous dirions aujourd'hui), la spéculation philosophique et les sciences concourent chacune à leur manière à la formation de l'esprit. Hugues y insiste, non pas seulement au bénéfice d'une extension harmonieuse de nos curiosités, mais parce que les objets eux-mêmes des disciplines sont entre eux cohérents, au point qu'ils perdraient de leur intelligiblité à mesure qu'ils s'isoleraient : « Hae quidem ita sibi cohaerent, et alternis vicissim rationibus indigent, ut si una defuerit, ceterae philosophum facere non possint. Unde mihi errare videntur, qui non attendentes talem in artibus cohaerentiam quasdam sibi ex ipsis eligunt, et caeteris intactis, his se posse fieri

(1) Jean de Salisbury, *Metalog.*, lib. I, c. 24, où il décrit l'*usus legendi* de Bernard de Chartres.

(2) Loc. cit., éd. Webb, p. 55. *Diacrisis :* Webb suggère une référence à διατύπωσις, cf. Martianus Capella, *De nupt. Phil.*, V, 524; Cassiodore, In Ps. 30, 11; 90, 1; 125, 4 (P. L., 70, 210, 650, 925). Pour l'*illustratio*, cf. Quintilien, *Inst. Or.*, VI, 2, 32.

perfectos putant » (1). Souci d'équilibre spirituel et confiance en la valeur humaine de ces disciplines : deux traits de véritable humanisme (2). « Omnia disce; videbis postea nihil esse superfluum. Coarctata scientia jucunda non est » (3).

C'est sur une telle rencontre, et par de tels textes, qu'il faut en effet pénétrer dans l'humanisme totalitaire du XII[e] siècle. Si nous nous engagions d'emblée dans son humanisme littéraire pur — c'est-à-dire pour parler le langage du temps : dans la grammaire et la rhétorique, les deux arts du *trivium* dans lesquels s'incarne alors le culte de la forme, — nous rétrécirions dès le premier pas et contre le sentiment explicite des maîtres, la juste et ample perspective du temps, nous en fermant l'intelligence profonde, simplifiant l'extrême complexité de son mouvement intellectuel, raidissant la courbe et les détours de son évolution. Ainsi beaucoup d'historiens de la littérature, après avoir vivement ressenti et exactement décrit l'élan spirituel qui soulève ce siècle, « âge d'or », « prérenaissance », etc., se trouvent déconcertés devant le XIII[e] qui lui fait suite; ils cèdent alors au cliché du moyen âge obscur, barbare de langue et artificiel de pensée, hérissé de dialectique et de verbalisme. C'est que, inaccessibles à la valeur humaine des autres « arts », ils ont commencé par

(1) HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Didascalion*, lib. III, t. 5; 176, 769C. Et : chez JEAN DE SALISBURY, *Polycrat.*, lib. VII, c. 9; éd. Webb, pp. 124-126 : texte non moins significatif; chez GILBERT DE LA PORRÉE : « Utebatur, prout res exigebat, omnium adminiculo disciplinarum, in singulis quippe sciens auxiliis mutuis universa constare. Habebat enim connexas disciplinas... » (JEAN DE SALISBURY, *Hist. Pontif.*, c. 12; éd. R. L. POOLE, p. 28).

(2) Le souci du beau style n'est d'ailleurs point étranger à Saint-Victor et à ses écoles, qui tiennent bonne place dans l'humanisme du temps, d'Hugues lui-même à Étienne de Tournai (abbé de Sainte-Euverte à Orléans, 1167-1176, et de Sainte-Geneviève à Paris, 1176-1192, qui toutes deux avaient embrassé la réforme de Saint-Victor). « En bon Victorin qu'il était, [Étienne] avait le goût aristocratique des phrases bien faites. Ce souci du beau langage qui est comme l'uniforme de l'Ordre il le renforce volontiers par la recherche de l'antithèse, l'accumulation des périodes symétriques et les virtuosités de l'allitération. Les images abondent, empruntées souvent aux phénomènes de la nature... Comme Hugues de Saint-Victor, la gloire et le modèle de l'institution, il se plaît à manier la métaphore, et il excelle à prolonger des allégories qui ne gardent pas toujours le charme inoffensif d'une imagination mystique. Les pointes satiriques se dressent parfois sous la dentelle littéraire, aiguës et non feutrées ». J. WARICHEZ, *Étienne de Tournai ou Pierre de Blois ?* dans *Mélanges d'histoire offerts à Ch. Moeller*, Louvain, 1914, t. I, pp. 468-484.

(3) HUGUES DE SAINT-VICTOR, ibid., lib. VI, c. 3; P. L., 176, 800D.

oublier, sur le terrain de départ, toute une végétation dont la sève vivifiera sinon tous les rameaux, du moins les branches maîtresses de cette spéculation philosophique, scientifique, et religieuse, qui recouvrira quelque peu, il faut le reconnaître, l'humanisme littéraire du premier éveil. Il importe en effet — dût-ce au prix d'un effort d'imagination pour se reporter en deçà de la renaissance du XVe siècle — de ne jamais séparer, dans un esprit médiéval, le souci littéraire ou artistique de l'intérêt actif au contenu idéologique, à l'objet, à la vérité que la lettre ou la forme expriment et ornent. Le moins qui puisse être, en cet attachement au vrai, c'est une attitude religieuse, qui hors même de toute zône théologique, demeure sous-jacente et donne une gravité humaine aux propos les moins spéculatifs. Quant à la culture elle-même, on a souci alors, même quand cela ne va pas aussi loin que chez Hugues, d'en faire une affaire de vérité, de science, si l'on peut dire, en tout cas, de perfection de l'esprit (1); l'expressionisme, l'art pour l'art, l'esthétisme, sont étrangers à tous ces esprits. Ne considérer leur humanisme que dans sa forme et ses figures, c'est le couper de ses racines vives, intellectuelles ou religieuses. La culture est par définition désintéressée; mais l'intérêt de la vérité ne rend pas intéressée la culture; au contraire devient-elle vide et mortelle dans la mesure même où elle ne s'intéresse pas à la vérité, bien suprême et seul inviolable de l'homme. Le mot d'Hugues était un peu dur et massif, mais il exprime au fond très exactement la commune mentalité : les formes littéraires et artistiques ne sont que des parures, des instruments au service du vrai. Même dans un Hildebert de Lavardin et un Pierre de Blois, humanistes férus de sonorités et d'élégances, aucun dilettantisme : Hildebert traite des thèmes bibliques, liturgiques, ou moraux, et Pierre de Blois parle de l'amour

(1) Et ceci même remonte à l'Antiquité ! Le cas de la musique, qui pour nous aujourd'hui prête peut-être le plus à l'art pur, mais qui est au moyen âge l'une des sciences du *quadrivium*, est typique. Pour Boèce (dont les *Institutiones musicae* font autorité dans les écoles autant que sa logique), et selon l'esprit du VII[e] livre de la *République* de Platon, la musique n'est qu'une propédeutique sur le chemin de la perfection. (Par ailleurs, et cette fois à la manière d'Aristote, il la situe, entre la physique et la métaphysique, dans l'ordre des disciplines mathématiques. D'où sa place dans le *quadrivium*). Cf. L. SCHRADE, *Die Stellung der Musik in der Philosophie des Boethius*, dans *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, XLI (1932), pp. 360-400.

de Dieu dans le langage du cistercien Aelred de Rievaulx. Dante sera le type parfait de cet humanisme totalitaire, embrassant dans son haut domaine la théologie elle-même : homme médiéval par excellence, dominant de très haut la « littérature », inintelligible aux exégètes qui ne savent que ronger l'écorce de son œuvre.

Ceci dit, nous pouvons considérer un à un les traits de ces humanistes, à commencer par l'imitation littéraire de l'Antiquité. L'Antiquité, ils l'admirent avec candeur et avec passion : « Malgré les aboiements des chiens et les grognements des porcs, je ne cesserai d'imiter les écrits des anciens, dit Pierre de Blois dans une diatribe contre un envieux; ils seront mon occupation, et, autant que mes forces le permettront, le soleil ne me trouvera jamais oisif. Nous sommes comme des nains, montés sur les épaules des géants, par leur bienfait notre vue porte plus loin que la leur, lorsque nous attachant aux œuvres des anciens, nous rendons la vie à leurs plus élégantes pensées, que le temps ou la négligence des hommes avaient laissé mourir » (1). Profession de foi courante, et vraiment efficace, comme en témoigne l'inventaire que nous avons fait des *auctores* entrant alors en circulation dans les écoles, comme en témoignent aussi les citations qui viennent spontanément se ranger sous la plume, comme en témoignerait toute l'histoire des littératures.

On peut donc s'adonner sans crainte à l'étude des arts libéraux qui nous livrent ces trésors antiques. Arts « libéraux », oui, car n'avons-nous pas été appelés à la liberté, selon la parole de l'Apôtre ? dit, dans un jeu de mot risqué, Conrad de Hirschau recommandant la lecture des *auctores* (2). Et Abélard consent à tout chrétien l'étude de ces arts, sans en excepter aucun (3) : Toute science est bonne

(1) Pierre de Blois, *Epist.* 92; P. L., 207, 290. L'image si expressive des nains montés sur les épaules des géants, avait été mise en cours par Bernard de Chartres, au dire de Jean de Salisbury, *Metalogicus*, III, 4 (éd. Webb, p. 136). Alexandre Neckham la reprendra, *De naturis rerum*, c. 78 (éd. Wright, p. 123). Les uns et les autres avaient pleine conscience et de leur recours aux anciens et de leur prétention au progrès.

(2) Conrad de Hirschau, *Dialogus super auctores*, éd. Schepss, p. 75 : « In libertatem vocati sumus, studiis liberalibus regi nostro serviamus ».

(3) Abélard, *Introd.*, P. L., 178, 1044B : « Ego autem nullius artis lectionem cuicumque religioso interdicendam arbitror ».

de soi, seul l'usage en peut être désordonné, mais c'est alors par notre maladresse; exaltons donc les sciences, sans nous laisser prendre aux erreurs de ceux qui en abusent; Cicéron avait déjà fait ce discernement. Saint Paul est plus grand que Saint Pierre en doctrine, et Augustin plus grand que Martin, parce que leur grâce de lumière après leur conversion est à la mesure de leur culture antérieure (1).

La formation littéraire — « grammaire », « rhétorique » — est la base indispensable. Pierre de Blois demande instamment qu'on s'y applique sans en abréger l'ampleur et les délais; s'engager prématurément dans les hautes spéculations physiques, mathématiques ou philosophiques, c'est aller contre l'expérience et l'autorité des anciens : Quintilien, César, Cicéron, Saint Jérôme rendent témoignage de la nécessité de l'*ars grammatica*. Il faut l'acquérir non pas de manière expéditive dans les notes, les cahiers ou les manuels des *magistri*, mais dans la lecture assidue et délectable des œuvres antiques, car seules elles procurent cette élégance et cette exquise urbanité, dont aujourd'hui Hildebert (de Lavardin) a été le modèle : « in quibus omnibus [operibus antiquorum], quasi in hortis aromatum flores decerpere, et urbana suavitate loquendi mellificare sibi potest diligentia modernorum » (2).

Ce ne sont pas seulement les fables des poètes qui sont ainsi formatrices, mais aussi les « histoires » vraies. C'est encore Pierre de Blois qui en recommande la lecture, de laquelle il a beaucoup profité. Notons cependant que, comme ses contemporains (et il en sera ainsi jusqu'au XIXe siècle), Pierre attache son intérêt moins à l'histoire en elle-même, qu'aux occasions de culture intellectuelle et d'édification morale qu'elle procure (3).

(1) Ibid., col. 1045AB. — On sait avec quel entrain, dans sa « règle des moniales » (*Epist.* VIII, à Héloïse), Abélard revendique pour elles les bienfaits de la culture de l'esprit et leur impose le travail de l'étude. Cf. col. 310CD, le développement du thème hiéronymien : « Ama scientiam litterarum, et carnis vitia non amabis » (*Epist.* 125, c. 11; P. L., 22, 1078); et JEAN DE SALISBURY, *Metalog.*, lib. I, c. 24; *Polycr.*, lib. VII, c. 10; éd. Webb, p. 134; *Epist.* 143, P. L., 199, 130B.

(2) PIERRE DE BLOIS, *Epist.* 101; P. L., 207, 313-314. « De tenebris ignorantiae ad lumen scientiae non ascenditur, nisi antiquorum scripta propensiore studio relegantur », col. 313C.

(3) Ibid., col. 314AB. « ...Praeter caeteros etiam libros, qui celebres sunt in scholis, profuit mihi frequenter inspicere Trogum Pompeium, Josephum,

Cette estime des anciens s'étend aux philosophes et aux moralistes, qui pourtant, par leur paganisme, auraient pu motiver les préventions d'un chrétien. Si la « grammaire » et la « rhétorique » méritaient méfiance, combien plus le pouvait faire, dans le *trivium*, la « dialectique » avec son conceptualisme critique, à un moment surtout où les *Analytiques* d'Aristote vont en doubler la virulence par leur rationalisme scientifique. Mais, utilisant adroitement certaines phrases des Pères de l'Église, Abélard proclame que, comme la science des nombres (1), la dialectique émane de Dieu, et que par conséquent elle ne peut être en contradiction avec la révélation divine des Écritures (2). Jean de Salisbury fait état d'un texte topique de saint Augustin qui appelle la dialectique « disciplina disciplinarum » (3). Elle a pu parfois paraître provoquer des erreurs et des hérésies :

Suetonium, Hegesippum, Quintum Curtium, Cornelium Tacitum, Titum Livium, qui omnes in historiis quas referunt, multa ad morum aedificationem et ad profectum scientiae liberalis interserunt ».

(1) La science des nombres, en effet, se trouvait parfois compromise par son utilisation dans les procédés superstitieux de divination astrale. Saint Augustin avait déjà fait la distinction dans le *De doctrina christiana*, lib. II, c. 28; P. L., 34, 56. Elle devient courante au XII[e] siècle; ainsi ABÉLARD, *Expos. in Hexaemeron*, P. L., 178, 755. L'équivoque verbale cependant subsistait, car on appelait aussi *mathematica* cette divination astrale, et certains historiens s'y sont laissés prendre, accusant par exemple Abélard de condamner les mathématiques, dans sa *Dialectica*, éd. Cousin, pars IV, p. 435. En réalité on distinguait fort bien les deux « arts », l'art authentique du *quadrivium* et l'art superstitieux; l'orthographe et la prononciation du mot enregistrait la différence : on écrivait ma*th*esis avec un *t* aspiré pour dénommer les mathématiques, ma*t*esis avec un *t* dur pour dénommer la divination. « Matesis enim quando *t* hebet sine aspiratione, interpretatur vanitas, et significat superstitionem illorum qui fata hominum in constellationibus ponunt; unde et hujusmodi mathematici appellati sunt. Quando autem *t* habet aspiratum, doctrinam sonat », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Didascalion*, lib. II, c. 4, P. L., 176, 753A. JEAN DE SALISBURY les distingue par l'accent : « Mathesim ergo probabilem, *quae penultima brevi enuntiatur*, quam et natura inducit, ratio probat, et utilitatis experientia approbat, quasi quoddam doctrinae suae iaciunt fundamentum, ut exinde opinionum suarum lubrico quasi quadam imaginatione rationis, in mathesim reprobam, quae profertur *extensa penultima*, perniciosissime prolabantur », *Polycr.*, lib. II, c. 18, éd. Webb, p. 102; cf. ibid., lib. I, c. 10, éd. Webb, p. 49; et tout le chap. 19 du livre II. EVRARD DE BÉTHUNE donnera cet exemple vérifié : « Scire facit mathesis, sed divinare mathēsis », *Graecismus*, c. 10, 210, éd. Wrobel, p. 85.

(2) ABÉLARD, *Dialectica*, éd. Cousin, p. IV, p. 435 : « Ex his itaque scientiam omnem quae a solo Deo est et ex ipsius munere procedit, bonam esse convincimus ».

(3) JEAN DE SALISBURY, *Metalog.*, lib. IV, c. 25; éd. Webb, p. 192, se référant au *De ordine*, lib. II, n. 13; P. L., 32, 1013.

c'est qu'on en usait mal répond Abélard, car de soi elle est bonne et rend habile à dissiper l'erreur. Bien plus la sophistique elle-même (ici, Abélard superpose à la dialectique des sept arts la « sophistique » que les *Elenchi sophistici*, viennent de mettre en circulation) est un précieux instrument que recommandent l'autorité de saint Jérôme et l'exemple de Salomon (1).

Les philosophes ont connu de magnifiques vérités, et aller les quérir chez eux n'est point manquer au respect dû à la vérité révélée, les *dogmata philosophorum* (*dogma* = opinion) viennent au contraire, par un parallélisme suggestif, renforcer dans notre esprit les *sententiae patrum*. Cf. le *Moralium dogma philosophorum* de Guillaume de Conches. Déjà Cassiodore, au VIe siècle, avait classé dans son *De anima* (P. L., 70) les définitions et les preuves des « magistri saecularium litterarum » à côté des « auctoritates verorum doctorum »; maintenant s'amorce la coutume d'entamer les problèmes doctrinaux à partir du double donné des *sancti* et des *philosophi*, — en attendant que saint Thomas, au XIIIe siècle, introduise dans la méthode de la théologie elle-même le recours aux philosophes comme à un « lieu » qualifié, de valeur probable (2). Ratification définitive de cette confiance en la raison qui inspire, de manière encore fruste, les maîtres du XIIe siècle. Humanisme de l'esprit, après l'humanisme de la forme.

Ce double humanisme, on le pourra voir jouer fort efficacement dans un Bernard Silvestris, par exemple, dont le *De mundi universitate* est à ce point de vue très significatif, car il rassemble — non sans tomber dans l'obscurité littéraire et doctrinale — tous les éléments composants de cet humanisme; langue ornée de vocables virgiliens et ovidiens, imitation des modèles antiques, souci raffiné de la forme, exploitation des thèmes mythologiques, enfin et surtout utilisation de la philosophie platonicienne (*Timée*) pour expliquer la Genèse (3). Médiocre réussite peut-être, que ce poème cosmogonique, mais entreprise décisive

(1) ABÉLARD, *Epist.* 13, *invectiva in quemdam ignarum dialecticae*, P. L., 178, 354AB.

(2) *I^a^ Pars*, q. 1, a. 8, ad 2.

(3) Cf. E. GILSON, *La cosmogonie de Bernardus Silvestris*, dans *Arch. d'hist. doctr. litt. du m. â.*, III (1928), pp. 5-24.

quant à l'esprit de cette vraie renaissance du XIIe siècle.

Ce ne fut point là d'ailleurs entraînement inconscient ou imprévu pour l'Antiquité, car ces hommes sentirent fort bien la morsure de cette curiosité intellectuelle, de cette vanité littéraire, de cette séduction esthétique, et ils s'y complurent. Guibert de Nogent confesse avoir laissé son âme « s'immerger » au delà de toute mesure dans Ovide, ou dans Virgile (1), et Étienne de Tournai exprime le remords de s'être si longtemps adonné aux artifices frivoles de la poésie (2). Abélard lui-même, peu suspect d'étroitesse, reconnaît que plusieurs se livrent trop assiduement à l'étude des poètes profanes : les docteurs de l'Église vont-ils accueillir dans la cité de Dieu ceux que Platon chassait de la cité terrestre (3) ? Et il blâme ces dignitaires ecclésiastiques qui passent leur temps dans la compagnie des troubadours et des jongleurs, ou qui laissent s'installer jusque dans le sanctuaire les turpitudes de la scène, entendez : la fête des fous, la fête de l'âne, ou autres du même genre (4). N'y eut-il pas jadis en Italie, à Ravenne, un certain Vilgardus, qui, cédant à la séduction des poètes, Virgile, Horace, Juvénal, en vint à soutenir que leurs légendes étaient dignes de foi comme la révélation chrétienne (5) ? Et Manegold de Lautenbach († v. 1110) écrivit

(1) GUIBERT DE NOGENT, *De vita sua*, lib. I, c. 17; P. L., 156, 872D : « Interea cum versificandi studio ultra omnem modum meum animum immersissem, ita ut universae divinae paginae seria pro tam ridicula vanitate seponerem, ad hoc ipsum duce mea levitate jam veneram ut Ovidiana et Bucolicorum dicta praesumerem, et lepores amatorios in specierum distributionibus, epistolisque nexilibus affectarem... ».

(2) Cf. J. WARICHEZ, *Étienne de Tournai, le poète profane*, dans *Coll. Tornacenses*, XXVII (1931-32), pp. 137-151.

(3) ABELARD, *Theol. christ.*, P. L., 178, 1210-1212 : « Nec opus est diu detineri in fabulis poetarum... Quid ergo episcopi et religionis christianae doctores poetas a civitate Dei non arcent, quos a civitate saeculi Plato inhibuit ?»

(4) Ibid. : « Imo quid in solemnibus magnarum festivitatum diebus, quae penitus in laudibus Dei expendi debent, jaculatores, saltatores, incantatores, cantatores turpium acciunt ad mensam, totam diem et noctem cum illis feriant atque sabbatizant, magnis postmodum eos remunerant praemiis quae de ecclesiasticis rapiunt beneficiis, de oblationibus pauperum, ut immolent certe daemoniis... Proh pudor ! ante ipsa Christi altaria, omnibus jam ubique introductis turpitudinibus... sub religionis et orationis obtentu, ad explendam libere lasciviam omnibus undique tam viris quam feminis convenientibus, Veneris celebrantur vigiliae ».

(5) Sous l'affabulation pseudo-surnaturelle et tendancieuse dont Raoul Glaber enveloppe cet épisode, on discerne fort bien à quelle tentation de « religions comparées » l'amour des lettres antiques avait pu amener ce maître de grammaire. « Quidam igitur Vilgardus dictus, studio artis grammaticae magis

un opuscule contre Wolfelm de Cologne, abbé de Brauwiller (1065-1091), qui pensait pouvoir unir, sur bien des points, les opinions des philosophes païens et la doctrine du Christ (1).

De cet emprise de la culture antique, les réformateurs religieux vont, par leur opposition même, nous donner confirmation.

LES ANTI-HUMANISTES : LES RÉFORMATEURS RELIGIEUX

C'est au cœur de la société nouvelle, nous l'avons vu, dans la vie « communale » s'organisant sur les ruines de la féodalité, quc se manifestent, avec l'esprit d'indépendance, la curiosité audacieuse de l'esprit et le goût de la culture. Les écoles épiscopales recueillent et éduquent cette clientèle nouvelle, tandis que les écoles monastiques, économiquement et socialement inadaptées, se referment sur elles-mêmes. Phénomène institutionnel, qui n'est que l'effet extérieur d'une inadaptation spirituelle aux temps nouveaux : c'est dans leur pensée même que, au XIIe siècle, les élites monastiques perdent l'initiative et le sens du progrès. Sans doute d'ailleurs était-il normal que ce progrès culturel, se réalisant dans et par une sécularisation progressive du savoir et des techniques littéraires, trouvât hors du cloître et de ses exigences natives une assiette nouvelle. D'autres corporations religieuses viendront, qui rendront raison théologiquement de cette nouvelle hiérarchie et de cette autonomie des sciences, ce qui est une manière de gouverner de haut leur esprit et leur méthode, et de reprendre pied dans une civilisation renouvelée. En attendant, les âmes religieuses, dans une légitime susceptibilité, se réservent, parfois s'effarouchent, redoutant que l'esprit nouveau

assiduus quam frequens, sicut Italis mos semper fuit artes negligere caeteras, illam sectari. Is enim cum ex scientia suae artis coepisset, inflatus superbia, stultior apparere, quadam nocte assumpsere daemones poetarum species Virgilii et Horatii atque Juvenalis, apparentesque illi, fallaces retulerunt grates quoniam suorum dicta voluminum charius amplectens exerceret... Hisque daemonum fallaciis depravatus, coepit multa turgide docere fidei sacrae contraria, dictaque poetarum per omnia credenda esse asserebat ». RAOUL GLABER, *Historiae*, lib. II, c. 12, P. L., 142, 644B.

(1) MANEGOLD, *Opusc. contra Wolfelmum*, P. L., 155, 147-176. Cf. M. MANITIUS, *Gesch. d. lat. Liter. d. Mitt.*, Bd. III, p. 27.

n'emporte, avec les institutions qui l'enveloppent, le trésor intérieur de leur foi. Littéraire, philosophique ou théologique, la renaissance à base d'Antiquité est toujours le triomphe de la raison humaine, dont l'effort est sans doute un hommage rendu au Dieu de toutes lumières, mais qui facilement s'enivre de ses audaces et de son succès. La foi préférera toujours, dans sa première appréhension, la pureté très simple de son regard, à la plus enrichissante spéculation qui la pourrait menacer. Abélard, en définitive, aura raison dans Thomas d'Aquin; mais saint Bernard, dans l'intransigeance de sa mystique, domine, même humainement, tout le XIIe siècle.

Un premier choc et une première réaction de défense s'étaient ainsi produits lors de la première poussée de renaissance, à l'époque carolingienne. Lorsque, tout férus de leur érudition grammaticale, ces « humanistes » appliquèrent au texte biblique, à la *pagina sacra*, leurs analyses des formes, des tropes et des figures, bien des théologiens virent là une atteinte à l'inviolable transcendance du livre révélé : Donat ou Cicéron vont-ils en remontrer à la langue divine ? « Donatum non sequimur, quia fortiorem in divinis scripturis auctoritatem tenemus » (1). Sous cette protestation enfantine, reconnaissons une juste clairvoyance; car si la raison des grammairiens peut appliquer à l'intelligence du texte les procédés de son art, anaylser les termes et les propositions, en définir le sens selon les lois de Donat et de Priscien, employer leur théorie des *tropi* à mesurer impitoyablement images et symboles, c'est la raison tout court et toute entière qui va passer par ce rationalisme élémentaire. La méthode grammaticale pour lire la Bible provoqua en son temps les mêmes anathèmes qu'au XXe siècle la méthode historique.

Mais enfin il fallait bien la lire, la Bible, déchiffrer ses mots humains, rendre raison de ses images, — puisque, en définitive, parlant à des hommes, et pour se faire comprendre Dieu s'était accommodé de leur langage ! Les protestataires ne pouvaient avoir raison, et bientôt de ces maîtres ès arts

(1) Le propos est de Smaragdus, abbé de Saint-Michel, au IXe siècle. Cf. Ch. THUROT, *Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibl. Impériale*, XXII, 2, Paris, 1868, p. 81.

trop osés la théologie se faisait des alliés. Une bataille cependant, sur ce terrain, n'est jamais gagnée, parce que c'est la vie même de l'esprit qui l'entretient; et le retour périodique de crises aiguës n'est que le revers humain d'une saine croissance spirituelle. Au XIe siècle, Bérenger de Tours, par ce rationalisme grammatical, déjà renforcé de dialectique (1), avait perdu le sens du mystère eucharistique, dont les expressions bouleversaient apparemment les lois de la grammaire; et d'autre part, Pierre Damiani avait écrit une violente diatribe « contre les moines qui se mettent en tête d'étudier la grammaire » (2). La nouvelle poussée de culture qui se produit à l'entrée du XIIe siècle, donne une acuité dramatique au problème permanent de la vie rationnelle de la foi.

Pour percevoir les éléments de ce problème, et mesurer les résistances opposées au nouveau « rationalisme », il faut rappeler l'attitude des Pères, en bref celles de saint Jérôme et de saint Augustin, car partisans et adversaires vont aller chercher auprès d'eux appui et autorité. Peut-être requérerions-nous, aujourd'hui, en principe, une certaine réserve dans un tel recours proprement théologique, et ménagerions-nous place, hors le champ théologique, à des critères plus rationnels, pour juger du rôle des lettres et des arts, voire de la philosophie. Mais précisément cette distinction même va être le résultat sensationnel, au XIIIe siècle, dans un Albert le Grand et un Thomas d'Aquin, de la renaissance philosophique réservant à chaque discipline son autonomie dans la hiérarchie des objets du savoir; pour le moment, il la faut conquérir, et c'est à travers les autorités patristiques, assez malléables à la vérité, que chacun formule et établit son opinion sur les lettres « profanes » (3).

(1) Cf. *De sacra caena*, éd. Vischer, Berlin, 1834, p. 101 : « Maximi plane cordis est, per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere ».

(2) Cf. son opuscule XIII, c. 11 : « De monachis qui grammaticam discere gestiunt ».

(3) Parmi l'abondante bibliographie concernant la position des Pères vis-à-vis de la culture classique, il suffit, ici, de recommander chaudement E. K. Rand, *Founders of the Middle Ages*, Cambridge (Mass.), 1928, en particulier les deux premiers chapitres : *The Church and pagan culture. The problem. The solution;* puis P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1920, Introduction. L'ancienne étude de G. Boissier, *La fin du paga-*

Dans sa lettre « ad magnum oratorem urbis Romae » (1), saint Jérôme, pour répondre au reproche qu'on lui a fait, d'introduire dans ses écrits des thèmes empruntés aux écrivains païens, montre qu'il a eu d'illustres prédécesseurs, et donne en exemples Moïse qui avait étudié la science des Égyptiens, Salomon, saint Paul qui cite dans ses lettres des vers de poètes païens. Il se réfère également à des faits de l'Ancien Testament, qui, présentés par lui, vont devenir au XIIe siècle le motif fréquemment repris et la formule symbolique du problème des lettres profanes : David se servant de l'épée de Goliath, et, surtout, le précepte du Deutéronome concernant la femme prisonnière de guerre : de même qu'un Israélite pourra épouser une prisonnière de guerre, après qu'elle se sera rasé la tête, coupé les ongles et qu'elle aura quitté les vêtements de sa captivité (*Deut.*, XXI, 12), de même le chrétien peut utiliser les lettres et sciences profanes après les avoir purifiées des souillures venant du paganisme (2). Autres arguments, qui vont aussi être courants au XIIe siècle : pour défendre efficacement le christianisme contre les attaques des païens, il faut se placer sur le terrain des adversaires, comme l'ont fait Origène, Méthode et Eusèbe; enfin, grecs ou latins, les écrivains ecclésiastiques ont bénéficié de leurs études séculières (3).

De saint Augustin le *De doctrina christiana* venait à point donner les éléments d'une solution autorisée, puisque cet opuscule est un véritable traité de méthodologie théologique, soit pour l'étude des Écritures, soit pour la mise en œuvre des autres disciplines au service de cette étude

nisme, Paris, 1891, t. I, liv. II, pp. 172 et ss., est toujours à lire; pour le détail, M. ROGER, *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, Paris, 1905.

(1) Saint JÉROME, *Epist.* 70; P. L., 22, 664.

(2) Cf. PIERRE DAMIANI, *Sermo VI de S. Elcuchadio*, P. L., 144, 540 : « Mulieri quippe caesariem radimus, cum rationabilis disciplinae sensus superfluos amputamus ». Sur la diffusion de cette allégorie, et de celle de la sortie d'Égypte (*Exode*, 3, 22 et 12, 35, que nous allons rencontrer chez saint Augustin), cf. les références données par J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du* XIIe *siècle*, Paris, 1914, pp. 68-69.

(3) A ces arguments de saint Jérôme favorables à l'utilisation, sinon à la culture directe, des auteurs païens, on pouvait opposer des textes défavorables, tel le récit fameux du songe (*Epist.* 22, 30 : ...« Ciceronianus est, non christianus... »), bien difficile à interpréter d'ailleurs, tant l'artifice y a sa part. Cf. P. DE LABRIOLLE, *Le songe de saint Jérome*, dans *Miscellanea Geronimiana*, Roma, 1920, pp. 227-235. On trouve ainsi fréquemment au moyen âge des répliques du songe, condamnation céleste de la culture païenne. Cf. H. LIEBESCHUTZ, *Fulgentius Metaforalis*, 1926, Leipzig, p. 12.

scripturaire (1). Texte classique par conséquent au cours du moyen âge. C'est au deuxième livre qu'Augustin traite notre problème. Ayant montré de quelle utilité peut être, pour l'intelligence des Écritures et de leurs diverses versions, la connaissance de l'hébreu, du grec et du latin, et combien la science des nombres, de la musique et des choses de la nature, facilite l'explication d'un grand nombre de passages de la Bible, il déclare qu'il ne faut pas mépriser ce que les profanes ont dit de bon (ch. 16), et, afin de faire le départ entre ce que l'on peut leur emprunter et ce qu'il faut leur laisser, il expose sa classification des connaissances humaines (ch. 18). Les unes, instituées par les hommes (ch. 19-26; entendez les sciences plus ou moins créées par l'esprit de l'homme), se divisent en trois catégories : il en est de superstitieuses, comme la divination, les horoscopes tirés des étoiles ou des phénomènes de la nature, ce sont les *errores mathematicorum;* il en est de superflues, comme les poésies profanes, le théâtre; il en est enfin qui sont nécessaires ou utiles : telles sont l'écriture et la connaissance des langues. Les autres connaissances, dont l'objet est observé, et non pas créé par l'esprit de l'homme ont leurs fondements dans les choses, et, en dernier ressort, dans la pensée divine (ch. 26 et ss.). Elles comprennent d'une part les sciences qui concernent le monde extérieur perceptible aux sens : faits et gestes, monde des corps, etc., donc tant les disciplines qui racontent ces faits, comme l'histoire, que celles qui considèrent la nature du monde physique, et celles qui l'utilisent dans les arts mécaniques; et d'autre part, les sciences qui ont l'âme pour objet, selon ses diverses activités : dialectique, rhétorique, science des nombres. Après ce classement, saint Augustin discerne celles des sciences qui sont utiles au jeune chrétien en quête de vie éternelle, et qui, à divers titres, doivent alors figurer dans son programme de formation. Les sciences superstitieuses des *mathematici*, la poésie profane sont à rejeter; par contre les autres disciplines sont profitables au progrès même de la vie : histoire, sciences de la nature, rhétorique, dialectique, science des nombres.

A l'égard des philosophes, saint Augustin adopte une attitude analogue : il ne faut point les redouter, mais au

(1) P. L., 34, 15-122.

contraire lorsqu'on trouve chez eux, en particulier chez les Platoniciens, des doctrines conformes à la vérité et à la foi chrétienne, il faut les prendre à notre compte, car en réalité ils n'en sont que les injustes possesseurs. Ainsi, dit-il, ont fait les Israélites qui, au sortir de l'Égypte, ont pris à leurs oppresseurs, sur l'ordre de Dieu, des vases d'or et d'argent et des objets précieux, qui devaient plus tard servir à la construction du tabernacle (1). Nouveau thème symbolique qui servira de cliché à nos théologiens médiévaux.

Enfin, le traité se termine par l'exaltation religieuse et doctrinale des saintes Écritures, qui procurent la seule science décisive, celle du salut.

Pareille doctrine moyenne, reprise au cours des siècles et transmise au moyen âge par Cassiodore (2), par saint Grégoire (3), par Isidore de Séville, est à la fois rigoureuse et souple : rigoureuse en son principe, car, appuyée sur la valeur absolue de la connaissance religieuse, elle ramène à un rôle de moyen et de service toute autre connaissance; souple cependant, car maintes applications, si l'on s'y prête un peu, vont avoir leur laissez-passer pour le profit de la culture de l'esprit, du moment que l'esprit remonte ultérieurement à Dieu. Des condamnations sévères peuvent sortir de là, mais aussi, fût-ce à travers une indéniable dépréciation de la raison, un humanisme chrétien.

Mais d'abord — et là tous, au XII[e] siècle, après saint Augustin, sont d'accord en principe, même quand ils ont fléchi pour leur compte en fait, comme en témoigne le succès d'Ovide chez ces « humanistes » — la lecture des poètes païens est dangereuse et condamnable : réaction normale du sens chrétien en face d'une littérature promptement sensuelle et totalement étrangère à la notion même de péché. S'y abandonner, c'est s'écarter du véritable idéal de la sagesse, ajoutent les humanistes (4). Les avis ne pouvaient

(1) « Philosophi... si qua forte vera et fidei nostrae accomodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis tanquam injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda ». *De doctr. christ.*, lib. II, c. 40; 34, 63.

(2) CASSIODORE, *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*, lib. I, c. 27 et 30; P. L., 70, 1140 et 1144.

(3) Saint GRÉGOIRE, *Epistolae*, lib. XI, ep. 54; P. L., 77, 1171.

(4) Cf. JEAN DE SALISBURY, *Polycraticus*, lib. VII, c. 9; éd. Webb, p. 125-129.

varier que sur l'étendue de cette exclusion (1). Le procédé allégorique venait d'ailleurs à l'occasion — comme dans le commentaire « moralisé » des amours de Didon, par Bernard Silvestris (2) — voiler la crudité du texte et tourner la difficulté .

Pour l'art littéraire lui-même, et en général pour la culture des arts libéraux, le dissentiment devient déjà sensible. Nous avons vu quel cas en fait Jean de Salisbury, et qu'Abélard ne voit aucune raison de l'interdire au chrétien (3). Mais beaucoup estiment que les moines, d'abord, ne doivent pas s'y adonner, et même ne pas s'y livrer du tout : le psautier doit leur suffire (4); Abélard précisément est critiqué pour se livrer à des occupations incompatibles avec son état (5). L'animosité de Pierre Damiani contre les moines « grammairiens » se retrouve dans la mentalité de Citeaux. Les clercs eux aussi doivent s'interdire cette insidieuse complaisance dans les lettres séculières qui les détourne de l'unique nécessaire (6).

La réaction se fait sinon plus vive, du moins plus précise, contre les philosophes païens, et, en eux, contre la « dialectique », plus menaçante que la rhétorique des *auctores* puisqu'elle est méthode de penser et non plus seulement d'écrire. La tentation de la dialectique devait être assez fréquente pour que tant de supérieurs monastiques aient jugé opportun de la dénoncer, et que l'un des traits des réformes religieuses d'alors, celle de Citeaux en particulier,

(1) Cf. ibid., c. 10, éd. Webb, p. 132-133, où Jean manifeste un relativisme fort bien équilibré.

(2) Cf. supra, chap. III, p. 102.

(3) Cf. supra, p. 145.

(4) « Cum nobis monachis nihil liberalis scientiae praeter psalterium licere asserant », dit GUILLAUME DE HIRSCHAU, *Praef. in sua astronomica*, edidit PEZ, *Thes. Anecd.*, VI, p. 261.

(5) ABÉLARD, *Hist. calam.*, c. 8; P. L., 178, 140 : « Mihi semper objiciebant quod proposito monachi valde sit contrarium saecularium librorum studio detineri ».

(6) OTLOH DE SAINT-EMMERAN, *Sermo de eo quod legitur in psalmis : Dominus de caelo prospexit*, Prol. (inter opera Ven. Bedae, P. L., 93, 1103-1104 : « Cum plures clericos in schola constitutos agnoscerem ad hoc quam maxime vacare, ut literarum saecularium notitiam caperent, quae auditores suos studiosissime docent carnalia appetere, pro obtinenda mundi gloria contendere, syllogismorum et argumentorum subtilitates discere, ut quoslibet simplices cum verbositate hujusmodi circumventos possint irridere, tractavi et ego litteras illas legere... ».

aient été le souci d'écarter ce rationalisme disputeur. On sait assez quelle est sur ce point, en face d'Abélard, la position de saint Bernard : la thèse de la dialectique destructrice de la foi remplit ses sermons et ses traités (1). Le brave Pierre Lombard lui-même n'échappe pas aux invectives de Gauthier de Saint-Victor : « Va au diable avec ta grammaire ! » (2). Manegold de Lautenbach, après quelques précautions de langage, entame un procès sans pitié contre la dialectique, « séminaire du diable », qui rejoint « la foule des poètes qui, comme des danseurs, se précipitent aux noces de l'idolâtrie » (3). Rupert de Tuy avoue sans honte son ignorance de la dialectique, et déclare que, même s'il la connaissait, il se garderait bien de la mêler aux vérités

(1) Abélard, *Dialectica*, pars IV, dans *Ouvr. inédits*, éd. V. Cousin, Paris, 1836, p. 434 : « Novam accusationis calumniam adversum me de arte dialectica scriptitantem aemuli mei novissime excogitaverunt affirmantes quidem de his quae ad fidem non attinent, christiano tractare non licere. Hanc autem scientiam non solum nos ad fidem non instruere dicunt, verum fidem ipsam suarum implicamentis argumentationum destruere ».

Sur Saint Bernard, cf. E. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, Paris, 1897, t. II, ch. 23. Cela n'empêche d'ailleurs que saint Bernard ait été l'un des hommes les plus cultivés de son temps. Voir le jugement de Jean de Salisbury — qui s'y connaissait — dans son parallèle entre les deux adversaires Bernard et Gilbert de la Porrée, *Hist. pont.*, c. 12; éd. R. L. Poole, p. 27-28 : « Erant tamen ambo optime litterati et admodum eloquentes sed dissimilibus studiis... Singulariter eleganti pollebat stilo [Bernardus]... ». Jean de S. rapporte le mot décisif qu'eut Gilbert en réponse à une amicale proposition, faite de la part de Bernard, de reprendre la discussion sur les textes litigieux de S. Hilaire: « Ille vero respondit... abbatem [Bernardum], si plenam intelligenciam Hylarii affectaret, prius in disciplinis liberalibus et aliis predicendis plenius instrui oportere » (loc. cit.).

(2) Cf. Gauthier de Saint-Victor, *Contra quatuor labyrinthos Franciae*, lib. III, P. L., 199, 1145. « Grammatica tua tibi sit in perditionem ! »

(3) Manegold, *Opusc. contra Wolfelmum*, c. 9; P. L., 155, 158b. Tout l'opuscule est à lire; il se lit d'ailleurs avec attrait, à cause de l'étendue de sa culture et de la verve de sa rhétorique. Il faut être fort cultivé pour critiquer la culture.

Contre la dialectique, il se fait d'ailleurs le triomphe facile, lorsqu'il tourne en dérision le philosophe qui définit l'homme un animal raisonnable mortel, en lui opposant le Christ immortel (loc. cit., c. 22, col. 171b), ou le dialecticien qui relie génération et union sexuelle, en lui rétorquant le cas du Christ (loc. cit., c. 14, col. 163a; c'est d'ailleurs argument courant alors parmi les antidialecticiens : « Si peperit, cum viro concubuit ». Cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du* XIIe *siècle*, Paris, 1914, pp. 175-177). On voit comment, au XIIIe siècle, la distinction des méthodes et des objets légitimera aisément la dialectique, sans du tout sacrifier la foi; mais on comprend aussi comment l'intempérance naïve de ce rationalisme pouvait déséquilibrer l'âme du croyant.

divines (1). Et l'on recourt à saint Ambroise qui aurait, dit-on, inséré dans les litanies cette invocation : « A dialecticis libera nos, Domine » (2).

Peut-être serait-on tenté (la chose est même acceptée comme une évidence, dans certaine conception de la vie intellectuelle au moyen âge) de classer également parmi les anti-humanistes ceux qui, s'inspirant du *De doctrina christiana* de saint Augustin, ont conçu tout le programme d'enseignement des sept arts comme une propédeutique à la théologie. En vérité, ce va être, au XIII[e] siècle et pour longtemps, l'ordre même selon lequel sera construite l'Université médiévale, organisation du savoir total à laquelle préside la théologie. Mais, à moins de considérer comme la définition même de l'humanisme une culture coupée de tout idéal religieux, il n'y a là qu'un schème extrêmement souple, et ce sera là le sens même de la démarche et du progrès de l'humanisme médiéval, inauguré par la renaissance du XII[e] siècle, de constituer à l'intérieur de cette synthèse totale du savoir humain, et sans en amoindrir la nécessité humaine et la grandeur, une hiérarchie et une autonomie des diverses disciplines (3).

C'est au XII[e] siècle que se constitue, non seulement dans la réflexion des maîtres, mais dans la réalité des institutions, cette doctrine de la hiérarchie des sciences, cette vraie sagesse, *sapientia*. La « renaissance » carolingienne l'avait amorcée, en esprit et en fait (4); l'humanisme, la philosophie la théologie du XII[e] siècle, puis du XIII[e], en achèvent l'élaboration. Honoré d'Autun, dans son *De animae exsilio et patria*, représente l'homme comme un exilé : son exil, c'est l'ignorance; sa patrie, c'est la sagesse; pour y arriver, il doit

(1) RUPERT DE TUY, *De omnipotentia Dei*, P. L., 170, 473 : « Fateor quia neque professionem suscepi, neque ostentationem egi hujusce artis [dialecticae], et si illam cognoscerem, nequaquam dignarer illam arcessire, nisi coactus vel nisi sponte occurreret ».

(2) Cf. dans un commentaire anonyme sur le *De Trinitate* de BOÈCE, P. L., 95, 394B.

(3) « La Renaissance, telle qu'on nous la décrit, n'est pas le moyen âge plus l'homme, mais le moyen âge moins Dieu ». E. GILSON, *L'humanisme médiéval*, dans *Les idées et les lettres*, Paris, 1932, p. 192.

(4) Cf. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du* XII[e] *siècle*, Paris, 1914 : *Le programme scolaire et le rôle propédeutique des sept arts*, pp. 67-70.

suivre un chemin qui traverse dix villes : les sept arts libéraux, la physique, la mécanique, et l'économique sont ces villes (1). « Si l'on permet aux croyants, écrit Abélard, de lire les ouvrages qui traitent des arts libéraux et les livres des anciens, c'est afin que, connaissant grâce à eux la grammaire, la rhétorique et la dialectique, ainsi que les sciences de la nature, nous soyons capables de comprendre tout ce qui touche à l'intelligence et à la beauté de l'Écriture, et que nous puissions en défendre ou en pénétrer la vérité » (2). Jean de Salisbury proclame, dans l'*Entheticus*, que la science des Écritures est la reine des sciences, et que toutes doivent lui prêter leur concours (3). Abélard, Jean de Salisbury, ce sont bien, chacun en leur ordre, de ces humanistes dont nous avons apprécié la culture (4).

Cette conception pédagogique trouvera son expression doctrinale à l'intérieur même de la méthode de la théologie : la spéculation philosophique, la « dialectique », vont y être assumées comme des moyens pour la foi de s'élaborer en une discipline rationnelle : la philosophie va être ici — non pas en elle-même dans son objet propre, mais vis-à-vis de cette foi en travail — *ancilla theologiae*. Formule fameuse, et si mal comprise, d'un côté par certains historiens de la philosophie, qui y voient une exploitation de la philosophie (5), et à l'opposé par beaucoup de théologiens qui, pervertis par la scolastique « baroque » du pseudo-humanisme, ont perdu le sens de cette confiance amicale de la foi en la raison qu'elle anime : *fides quaerens intellectum*.

(1) Honoré d Autun, *De animae exsilio et patria*, P. L., 172, 1241.

(2) Abélard, *Introd. ad theol.*, Prol.; P. L., 178, 379.

(3) Jean de Salisbury, *Entheticus*, v. 414 et ss.; P. L., 199, 974 :

Hanc caput agnoscit philosophia suum
....
Huic operas debent militiamque suam,
Practicus huic servit servitque theoricus, arcem
Imperii sacri philosophia dedit.

(4) Autres témoignages dans H. Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters*, Berlin, 1885, t. I, pp. 98-100.

(5) L. J. Paetow riposte sévèrement à ces historiens : « It is a grave mistake to identify practically all advanced medieval learning with theology. All learning was almost universally said to be ancillary to theology, but that generally was a mere figure of speech when so few students pursued the long and arduous path which led to the degree of doctor of theology... We stultify ourselves when we carry generalizations about the learning of the Middle Ages to such an absurd degree ». *The Battle of the seven Arts*, Berkeley, 1914, pp. 19-20.

De ce rôle « ancillaire » de la philosophie sur terrain théologique, deux conceptions s'élaborent, il est vrai, que l'on verra se différencier et bientôt s'opposer, au XIII[e] siècle. L'augustinisme ne sauvegardera pas suffisamment la valeur rationnelle de la philosophie, qui ne trouverait alors sa cohérence complète que par et dans une théologie; l'*ancilla* devient donc — pour prendre le mot plus dépréciatif alors employé — une *pedissequa*, qu'il ne faut point embrasser avec trop de complaisance de peur d'oublier la *domina* (1). Saint Thomas, au contraire, ayant restauré par son aristotélisme le concept de nature, dissipera l'équivoque du mot *ancilla*, qui ne s'appliquera formellement qu'à l'usage de la philosophie sur le plan théologique.

LES ANTI-HUMANISTES : LES UTILITAIRES

S'il y eut, chez les réformateurs religieux, une conception utilitaire des arts libéraux au service de la foi, qui compromettait parfois leur légitime épanouissement, un autre utilitarisme scandalisa beaucoup plus la ferveur humaniste des maîtres de Paris au XII[e] siècle : celui que Jean de Salisbury combat rudement et spirituellement dans son *Metalogicon*, sous le nom d'un certain Cornificius et des Cornificiens, qui, par un utilitarisme fort vulgaire et très humain celui-là, mettaient en péril, dans sa dignité et dans son exercice, la culture humaniste.

Le *Metalogicon* se présente explicitement comme une défense de la logique, et c'est même de là que lui vient son titre : « Quia logice suscepi patrocinium, *Metalogicon* inscriptus est liber » (2). Or Jean de Salisbury consacre les premiers chapitres de son ouvrage à décrire, à dénoncer, à ridiculiser un adversaire, dont il ne peut plus supporter

(1) Selon l'allégorie augustinienne de la captive que l'Israélite ne peut épouser que sous d'expresses réserves .Cf. supra, p. 183. L'image ainsi évoluée sera reprise avec force contre la seconde poussée de la renaissance, celle qui se caractérisera par l'entrée massive d'Aristote. L'enivrement rationnel sera plus menaçant encore qu'au temps d'Abélard, et Grégoire IX, à la tête de beaucoup de théologiens, formulera son opposition dans l'allégorie de la captive (Lettre aux maîtres de Paris, 7 juil. 1228; *Chart. Univ. Paris*, t. I, n. 59). Cf. E. GILSON, *La servante de la théologie*, dans *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, pp. 30-50.

(2) JEAN DE SALISBURY, *Metalog.*, lib. I, prol.; éd. Webb, p. 3.

sans protester l'impertinent mépris pour la logique et pour les arts libéraux qui la conditionnent : « Cum opera logicorum vehementius tanquam inutilis rideretur, et me indignantem et renitentem emulus cotidianis fere iurgiis provocaret, tandem litem excepi et ad eas calumnias, quas procuraverat, sicut emergebant studui respondere » (1). Il est cependant assez difficile de voir l'exacte attitude de cet adversaire et de ses adeptes, qui semblent par ailleurs s'être complu dans la dialectique d'arguties sophistiques, manière de sous-aristotélisme fermé aux autres arts et au goût des lettres comme à la grande logique (récemment découverte) d'Aristote.

Quoi qu'il en soit, Jean décrit son personnage avec une animosité passablement verbeuse (chap. 2), puis expose la genèse de ses erreurs (chap. 3). Il l'appelle, ce détracteur de la logique et de la culture, *Cornificius*, du nom d'un détracteur de Virgile, que cite Donat dans la biographie du poète placée en tête de son commentaire. Et ce nouveau Cornificius est plus inepte encore que le premier (2). Le nom semble d'ailleurs être alors passé en usage pour désigner un détracteur (3).

(1) Ibid., prol., p. 2. Et lib. I, c. 9; éd. Webb, p. 26 : « Hec domus [cornificiana] non eloquentiam criminatur, que omnibus necessaria est et commendatur ab omnibus, sed artes eam pollicentium arguit esse inutiles. Eo itaque opinionis vergit intentio, ut non omnes mutos faciat, quod nec fieri potest nec expedit, sed ut de medio logicam tollat ». Ibid., c. 10; éd. Webb, p. 27 : « Ecce propositi planior est intentio et logicam aggreditur expugnare, que omnes philosophie semitas pari furore persequitur. Verumtamen ab aliqua fuerat inchoandum. Illam itaque preferri placuit que ceteris notior et huic heresi (Cornificianorum) familiarior videbatur ».

(2) Ibid., c. 2; éd. Webb, p. 9.

(3) Cf. JEAN DE SALISBURY, *Polycraticus*, lib. I, prol., éd. Webb, p. 16 : « Et ego meum Cornificium habeo ». PIERRE DE BLOIS, *Epist.*, 92; P. L., 207, 290D : « Scio unde spiritum elationis conceperit, et quare vester Cornificius intumescat ».

Le personnage de Cornificius. K. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Bd. II, p. 230, et B. HAURÉAU, *Mémoire sur quelques maîtres du* XII[e] *siècle*, dans *Mémoires de l'Acad. des Inscr. et B.-L.*, XXVIII, 2[e] partie, p. 235, l'identifient avec le poète REGINALDUS, dont Walter Mapes dit (éd. Wright, *The latin poems commonly attributed to W. Mapes*, London, 1841, p. 25) dans la *Metamorphosis Goliae* :

Reginaldus monachus clamosa contendit
Et obliquis singulos verbis comprehendit,
Hos et hos redarguit, nec in se descendit,
Qui nostrum Porphyrium laqueo suspendit.

Il y a une concordance vraisemblable avec ce que Jean de Salisbury nous apprend de Cornificius. Il était moine : « Religionem extrinsecam induit... »,

Les Cornificiens représentaient, dans le monde scolaire du temps, la catégorie des gens pratiques, pressés d'acquérir, avec un minimum d'instruction, une position lucrative. Cultiver la grammaire pour elle-même, s'attarder à l'analyse des *auctores*, étudier la logique, tout cela est bien long, surtout selon le régime des écoles, et, en définitive, au jugement même de Sénèque, ne conduit pas à la perfection (cf. chap. 22). Ils tournent en dérision ceux qui se livrent à la lecture des anciens (1), et passent tant d'années à parcourir le cycle des arts libéraux : il faut aller vite (2), deux ou trois

Metalog., lib. I, c. 5; éd. Webb, p. 20; — les Cornificiens attaquaient les meilleurs professeurs du temps, Anselme et Raoul de Laon, Albéric de Reims, Simon de Paris, Guillaume de Champeaux, épargnant tout au plus Hugues de Saint-Victor, à cause de sa profession, et Robert Pulleyn, promu cardinal et chancelier par Rome (1144-1146), cf. *Metalog.*, ibid., pp. 17-20; — enfin les Cornificiens s'en prenaient aussi bien à la logique qu'à la grammaire et à l'étude des *auctores;* cf. *Metalog.*, prol. du livre II, et livre IV, chap. 25-26.

Le P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, t. I, Louvain, 1911, p. 122, propose l'anglais Gualon, réputé pour se livrer à l'exercice d'insipides sophismes : « Argutias et sophisticas conclusiunculas, quas *gualidicas* a quodam Gualone vocant, nec exercebis superbe, nec contemnes penitus. Haec huiusmodi : Quod non perdidisti habes, cornua non perdidisti, cornua ergo habes. Item mus syllaba est, syllaba autem caseum non rodit, ergo mus caseum non rodit » (lettre de Wibald de Stavelot à Manegold, dans Martène et Durand, *Vet. Script. ampl. coll.*, t. II, p. 337). De fait Jean de Salisbury rapporte des arguties de ce calibre, *Metalog.*, lib. I, c. 3, éd. Webb, p. 10; mais les attribue-t-il aux Cornificiens ? D'ailleurs les deux *sophismata* de Gualon ne sont pas spécialement cornificiens, puisqu'on les retrouve à la lettre dans Sénèque, *Epist. ad Lucil.* 48, n. 6-8, éd. Hense, p. 144-145, et 49, n. 5-8, p. 149 (Cf. H. Liebeschütz, *Fulgentius Metaforalis*, Leipzig, 1926, p. 45-46, sur cette littérature sophistique). En définitive, la question est de savoir si les Cornificiens sont avant tout des adversaires de la culture libérale, ou plutôt des dialecticiens de bas étage; or il semble qu'ils s'en prennent aussi bien à la dialectique qu'à la grammaire.

(1) Jean de Salisbury, *Metalog.*, lib. I, c. 3; éd. Webb, p. 11 : « Si quis incombebat labor antiquorum, notabatur, et non modo asello Archadiae tardior, sed obtusior plumbo vel lapide, omnibus erat in risum ».

(2) Ibid. : « Fiebant ergo summi repente philosophi; nam qui illiteratus accesserat, fere non morabatur in scholis ulterius quam eo curriculo temporis quo avium pulli plumescunt... ». Ibid., c. 4, p. 15 : « Illi repentini philosophi et cum Cornificio non modo trivii nostri, sed totius quadrivii contemptores ». Ibid., c. 24, p. 58 : « ...Professoresque artium se totam philosophiam brevius quam triennio aut biennio transfusuros auditoribus pollicebantur ». Jean de Salisbury qui avait passé de longues années à acquérir les diverses disciplines, allant de chaire en chaire et de cycle en cycle (« Sic fere duodennium michi elapsum est diversis studiis occupato », *Metalog.*, lib. II, c. 10, éd. Webb, p. 82), est particulièrement scandalisé de cette précipitation. Voir aussi ses protestations contre ceux qui remplacent la lecture directe des *auctores* par des manuels ou autres sous-produits artificiels.

ans au plus, pour acquérir la « philosophie » (sens encyclopédique) (1).

Gilbert de la Porrée, Thierry de Chartres, Guillaume de Conches s'opposèrent à ce funeste mouvement. Vivement attaqués, obligés même un moment de cesser leur enseignement (Guillaume de Conches et Richard l'Évêque) (2), ils remportèrent cependant la partie. Jean de Salisbury raconte avec véhémence cet épisode (chap. 5). La « secte » se dispersa (chap. 4) : les uns entrèrent au couvent soit chez les moines, soit chez les chanoines réguliers, renonçant ainsi à leurs erreurs; les autres allèrent à Salerne ou à Montpellier, où ils se firent médecins aussi vite qu'ils s'étaient fabriqués philosophes à Paris; d'autres entrèrent au service des grands pour y trouver fortune; d'autres enfin, comme Cornificius, retournèrent aux carrières vulgaires et aux occupations profanes, considérant que l'argent, d'où qu'ils viennent, est le seul fruit de la sagesse.

Il est difficile de localiser, historiquement et doctrinalement, ce conflit que Jean de Salisbury semble grossir par son animosité et sa rhétorique, où cependant les plus grands maîtres du temps prirent parti. A travers les accusations de notre humaniste, il semble que nous ayons affaire à un groupe d'esprits plus soucieux de résultats pratiques que de culture littéraire ou philosophique (3) : épisode normal du

(1) Ibid., c. 3, p. 12 : « Ecce nova fiebant omnia; innovabatur gramatica, immutabatur dialectica, contemnebatur rethorica; et novas totius quadruvii vias, evacuatis priorum regulis, de ipsis philosophie aditis proferebant ».

(2) Ibid., c. 24, p. 58 : « Impetu multitudinis imperite victi, cesserunt ».

(3) Voici un autre témoignage, celui de Giraud de Barri (né en 1147, étudiant à Paris avant 1172, mort en 1223), *Gemma ecclesiastica*, lib. II, c. 37; éd. Brewer, II, p. 349 : « Superficiales dici possunt, qui, praetermissa literatura, poetarum scilicet auctorum, philosophorum, et artium fundamento, statim a Donato et Catone [les manuels élémentaires de grammaire] ad leges non solum humanas, sed etiam divinas [les études de droit canon], se transferre praesumunt... cuiusmodi hodie multos novimus propter leges Justinianas, quae literaturam, urgente cupiditatis et ambitionis incommodo... in multis iam suffocarunt ».

Dans la seconde moitié du siècle, on rencontrera d'autres protestations contre cette cupidité et cette ambition qui ruinent la culture de l'esprit. Ainsi chez tous ceux qui poursuivaient les carrières lucratives des administrations civiles et ecclésiastiques, grâce à l'*ars dictaminis* corruption de la vraie rhétorique. « Qui dictandi sequntur scientiam, ad reges veniunt et prelatis ecclesie traduntur, a regibus ad honores ecclesiasticos interventus sui potentia promovendi », lit-on dans une lettre citée par N. Valois, *De arte scribendi epistolas*

conflit éternel entre les « anciens » et les « modernes ». Il était inévitable que le goût et le loisir des belles-lettres rencontrassent pareille résistance. La sincérité des humanistes à la manière de Jean de Salisbury n'en apparaît que plus ardente; et aussi sa qualité, puisque, à cette occasion, contre le télescopage des sept arts, est revendiquée, dans l'ordre du savoir et l'équilibre de la formation, la teneur propre de chaque discipline, en sa méthode et en son langage technique, comme aussi l'imprescriptible personnalité de chaque écrivain ou savant (1). C'est là l'un des plus appréciables traits de la vraie culture de l'esprit et le plus sûr signe d'intelligence.

LES SCIENTIFIQUES

De cet équilibre pédagogique et culturel, conçu selon l'extension propre de chaque discipline, nous avons eu déjà à apprécier le témoignage chez Hugues de Saint-Victor, là où il revendiquait « la cohérence des sept arts » (2). Il paraît problable que cette insistance avait sa pointe tournée contre un groupe de maîtres, non moins soucieux de culture, et de culture désintéressée, mais qui en concevaient un peu différemment le programme.

Nous avons vu qu'Hugues de Saint-Victor, dans sa classification des sciences, tient à conserver à l'intérieur de

apud Gallicos medii aevi scriptores retoresve, Paris, 1880, p. 25; cf. aussi pp. 25-27. Et encore la lettre de Pierre de Blois (vers 1160) protestant contre les abus des avocats, qui rendent pareille occupation indigne des clercs, *Epist.* 26; P. L., 207, 91, et *Chart. Univ. Paris*, t. I, n. 27, p. 32.

(1) JEAN DE SALISBURY, *Metalog.*, lib. I, c. 4; éd. Webb, p. 14-15 : « ...Fere quot discipline sunt, tot sint lingue, et in ipsis plerumque auctoribus non sit maior in corporali compositione diversitas facierum, quam in usu varietas linguarum... Habent itaque lingue ydiomata sua et singuli suum loquendi modum, quem qui ignorat, non magis commode philosophabitur quam si picam, humana conantem verba, velit homini coequare ».

Même discernement des méthodes et même souplesse de l'intelligence chez Gilbert de la Porrée : « ...Utebatur, prout res exigebat, omnium adminiculo disciplinarum, in singulis quippe sciens auxiliis mutuis universa constare. Habebat enim connexas disciplinas... et cohibebat omnium regulas infra proprii generis limitem. Sunt enim singule suis addicte generibus et statim ut alio traducte fuerint viciantur ». Le beau témoignage! Et le même honneur en revient à celui-là même qui le porte, JEAN DE SALISBURY, *Hist. Pontif.*, c. 12; éd. R. L. Poole, p. 28.

(2) HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Didascalion*, lib. III, c. 5; P. L., 176, 769. Cf. ci-dessus, p. 172.

son encyclopédie et dans le domaine de la *philosophia*, l'ensemble des arts du *trivium* et du *quadrivium*. D'autres, au contraire, réservent le nom de *philosophia* à la science des choses, *res*, objet du *quadrivium*, considérant les sciences du *trivium*, sciences des mots et des concepts, *artes sermocinales*, comme des disciplines préparatoires (1). Ce n'est pas là simple différence de programme scolaire; sous cette variante pédagogique, c'est toute une conception de la science, de la pensée et de la culture qui se trouve engagée. Guillaume de Conches (1080-1145, élève de Bernard de Chartres) est le représentant le plus vigoureux de cette conception, qu'il expose dans son traité intitulé *De philosophia mundi* (2).

Il y a deux cycles subordonnés de sciences. Le premier est celui de l'*eloquentia* (3), qui comporte la grammaire, la dialectique et la rhétorique; après quoi l'on est muni pour accéder à l'étude de la *philosophia*, dont l'ordre est le suivant, comme dans le *quadrivium :* arithmétique, acoustique, géométrie, astronomie; la *divina pagina*, par laquelle nous passons de la connaissance des créatures à celle du créateur, achève l'édifice (4). Selon cet ordre du savoir, on comprend la portée de la définition alors donnée de la « philosophie », qui est, au sens fort du terme, une science des *choses :* « Philosophia est eorum quae sunt et non videntur, et eorum quae sunt et videntur vera comprehensio » (5).

La préface du *De philosophia mundi* (qui est donc, en gros un traité de cosmogonie et de physique sans aucun exposé de logique ou de grammaire) souligne vigoureusement cette position, en critiquant les maîtres qui restreignent l'enseignement aux belles-lettres (*trivium*). Guillaume exploite à point un texte de Cicéron qui soumettait l'*eloquentia* au service de la *sapientia* : perdent donc leur temps ceux qui

(1) Cf. textes cités ci-dessus, p. 103.

(2) Ou encore, selon les manuscrits, *Summa de questionibus naturalibus*, ou *De naturis rerum*, ou *Phisica*, tous titres qui dénoncent le contenu et l'orientation de cette *Philosophia*. Éditée parmi les œuvres de Bède (Bâle, 1563, Cologne, 1612, etc.), P. L., 90, 1127-1178; et comme œuvre d'Honoré d'Autun (*Bibli. max. Patrum*, Lyon, t. 20), P. L., 172, 39-102.

(3) Sur le sens de ce mot, cf. ci-dessus, p. 105.

(4) Guillaume de Conches, *De philos. mundi*, lib. IV, c. 41; P. L., 172, 100CD.

(5) Ibid., lib. I, c. 1; col. 43B.

s'arrêtent à l'éloquence; ils ressemblent à qui aiguise sans cesse son épée, mais ne va jamais au combat (1).

L'analyse du système de Guillaume ferait voir ce qu'implique une telle étude scientifique et philosophique de la nature. Mais il est plus révélateur encore d'observer en quel contexte platonicien elle se développe : c'est la connexion classique entre les disciplines mathématiques et la philosophie platonicienne, dont précisément l'école de Chartres est au moyen âge le plus bel exemple. Guillaume lui-même n'a-t-il pas composé un commentaire du *Timée* (2), et sa théorie des idées, pour être en opposition avec la théorie des « formae nativae » d'un autre chartrain, Gilbert de la Porrée, n'en est pas moins entièrement inspirée d'une conception platonicienne du cosmos (3). A Chartres aussi, les disciplines mathématiques ont bonne place, comme en témoigne l'*Eptateuchon* de Thierry. Elles fournissent le schème des preuves de l'existence de Dieu (4); elles procurent des « arithmeticae probationes » pour expliquer le mystère de la Trinité (5). C'est à Thierry qu'Hermann de

(1) « Quoniam, ut ait Tullius in prologo *Rhetoricorum*, eloquentia sine sapientia nocet, sapientia vero sine eloquentia, etsi parum, tamen aliquid, cum eloquentia autem maxime prodest, errant qui, postposita proficiente et non nocenti, adhaerent nocenti et non proficienti... Id etiam est gladium semper acuere, sed nunquam in praelio percutere. Multos tamen nomen magistri sibi usurpantes, non solum hoc agere, sed etiam aliis sic esse agendum jurantes cognoscimus; nihil quippe de philosophia scientes, aliquid se nescire confiteri erubescentes, suae imperitiae solatium quaerentes, ea quae nesciunt, nullius utilitatis minus cautis praedicant ». *De philosophia mundi*, prol.; P. L., 172, 41-42.

(2) Extraits publiés par V. Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*, Paris, 1836, pp. 648-657.

(3) On le sentira mieux en observant l'exégèse à laquelle Abélard, qui vit dans un autre horizon, soumet le texte du Timée, lui retranchant tout son naturalisme.

(4) Chez Thierry de Chartres. « Adsint igitur quatuor genera rationum quae ducunt hominem ad cognitionem creatoris, scilicet arithmeticae probationes et musicae et geometricae et astronomicae, quibus instrumentis in hac theologia ut breviter utendum est, ut et artificium creatoris in rebus appareat et quod proposuimus rationabiliter ostendatur ». Cité par B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibl. Nat.*, t. I, Paris, 1890, p. 63.

(5) Thierry de Chartres, cité ibid., pp. 65-66. « Unitas per se et ex sua substantia nihil aliud gignere potest nisi aequalitatem... Quamvis autem unitas et ejus aequalitas penitus sint una substantia, tamen, quoniam seipsum nihil gignere potest,... idcirco, ad designandas has proprietates quae sunt unitatis et aequalitatis,... divini philosophi vocabulum personae opposuerunt, ita ipsa aeterna substantia dicatur persona genitoris secundum hoc quod ipsa est unitas, persona vero geniti secundum quod ipsa est aequalitas ».

Carinthie dédie sa traduction de la *Planisphère* de Ptolémée (1). Enfin la *Philosophia* de Guillaume est abondamment documentée de cosmogonie astronomique.

On voit en quelle atmosphère nous sommes, loin d'Hugues de Saint-Victor comme aussi de Jean de Salisbury, qui sous une forme ou sous une autre, proclament la dignité philosophique de la logique et la valeur humaine du *trivium* (2). Sans doute Guillaume de Conches est un excellent grammairien (3), et l'école de Chartres demeure un centre éminent d'humanisme; le *De mundi universitate* de Bernard Silvestris ne déparerait pas les produits de l'hellénisme de la Renaissance. Mais l'insistance et le goût ne s'arrêtent pas aux belles-lettres, et les sciences de type mathématique tirent à elle la conception qu'on se fait du savoir humain : c'est un humanisme scientifique, avec une densité et un réalisme fort étrangers aux logiciens des écoles parisiennes.

Que fût-il advenu de la pensée médiévale, si cette conception l'avait emporté ? Mais Platon devait rester plus qu'à demi inconnu, avec le seul *Timée;* ce ne sont pas ses œuvres qu'on va découvrir, au XIIe siècle, mais celles d'Aristote. C'est la *logica* (= arts du *trivium)* (4), et particulièrement la dialectique, qui va capter toute la sève des intelligences et l'estime des écoles.

LES DIALECTICIENS

S'il y eut de telles variantes entre les humanismes naissants du XIIe siècle, il n'y eut vraiment de friction qu'entre

(1) Cf. Ch. H. Haskins, *Studies in the history of mediaeval science*, Cambridge (Mass.), 1924, p. 47. Et pour le mouvement scientifique à Chartres, L. Thorndike, *A history of magic and experimental science*. New-York, 1922; 2[e] éd., 1930.

(2) Outre les textes déjà cités, cf. Jean de Salisbury, *Metalog.*, lib. II, c. 6; éd. Webb, p. 68 : « Ex premissis itaque videtur logica polliceri, que inventionis et iudicii copiam prestat dividendi, diffiniendi, et convincendi ministrat facultatem; et sic philosophie pars insignis est, ut per omnia membra eius quadam spiritus vice discurrat; iners enim est omnis philosophia que ad logicam non disponitur. Merito ergo ad eam tantus undique est cursus populorum... ».

(3) « Willelmus de Conchis, gramaticus post Bernardum Carnotensem opulentissimus », dit Jean de Salisbury, qui fut son élève en grammaire, *Metalog.*, lib. I, c. 5; éd. Webb, p. 16.

(4) Cf. ci-dessus, p. 105.

l'humanisme des lettrés et l'humanisme des philosophes, à mesure que ceux-ci se laissèrent accaparer par la dialectique. Dans la lettre où nous l'avons vu exposer ses conceptions pédagogiques (1), Pierre de Blois, se refuse à applaudir son disciple entré prématurément, en sacrifiant les belles-lettres, dans l'étude de la logique, et il s'élève contre l'abandon de la pédagogie traditionnelle (lecture et analyse des *auctores*) au profit de spéculations intempestives. « On forme les étudiants à disserter avant même d'être en possession des disciplines élémentaires, sur le point, la ligne, l'étendue, la quantité de l'âme, le destin, les inclinations de la nature, le hasard et le libre arbitre, la matière et le mouvement, les principes des corps, la croissance des nombres, les divisions des grandeurs, sur la définition du temps, du vide, du lieu, sur l'un et le divers (2), sur le divisé, sur l'individu, sur la substance et la forme du mot, sur l'essence des universaux, sur l'origine, l'exercice et la fin des facultés, sur les causes des choses, sur les marées, les sources du Nil, les secrets de la nature, sur les diverses catégories de causes qui surviennent dans les contrats et les quasi-contrats, dans les maléfices ou les quasi-maléfices, enfin sur le commencement des choses, et touts autres problèmes qui supposeraient une science plus étendue et une intelligence plus développée » (3). Protestation en règle, contre l'abus des études philosophiques, qu'elles soient à base scientifique (*quadrivium*, physique), ou à base logique (grammaire spéculative, nature de l'universel). C'est qu'en effet, de plus en plus, au milieu du XIIe siècle, la dialectique, en elle-même ou par l'extension de sa méthode aux autres disciplines, tend à envahir le champ du travail intellectuel.

Cet engouement n'était pas nouveau. Lorsque Abélard

(1) PIERRE DE BLOIS, *Epist.*, 101; P. L., 207, 311-314; cf. ci-dessus, p. 176.

(2) « ...De eodem et diverso, de diviso, et de dividuo et individuo... ». Allusion probable au *De eodem et diverso* d'Adélard de Bath, l'un des représentants les plus qualifiés de cet humanisme scientifique, nourri de Platon, qui était en faveur, malgré les « littéraires », parmi les « scientifiques » de Chartres. — Ou mieux sans doute, allusion aux thèmes platoniciens sur « la composition de l'âme », d'après Chalcidius (Comm. du *Timée*, 228, éd. Wrobel, p. 265, 28 ss.); cf. JEAN DE SALISBURY, *De septem septenis*, 4; P. L., 199, 952 : « Plato de compositione animae tractans, dicit eam constare ex eodem et diverso, ex individua et dividua substantia ».

(3) Loc. cit., col. 313-314.

arriva à Paris, aux alentours de 1100, la dialectique y était déjà florissante (1). Le XIe siècle avait été rempli de disputes entre théologiens sur la prédestination, l'Eucharistie, etc., où la dialectique tenait la plus large place; et cette emprise sur la théologie renforçait encore un régime d'exercices logiques dans lequel se complaisaient les écoles. Saint Anselme n'a-t-il pas composé un dialogue *De grammatico*, où il entreprend de résoudre, dans un exercice de pure forme, et selon le schème des catégories aristotéliciennes, la question suivante : « An grammaticus sit substantia an qualitas ? » (2). Thème scolaire, qu'il ne dépréciait point, et dont en terminant, il mesure ainsi l'utilité : « Quoniam scis quantum nostris temporibus dialectici certent de quaestione a te proposita, nolo te sic his inhaerere ut ea pertinaciter teneas, si quis validioribus argumentis haec destruere et diversa valuerit astruere; quod si contigerit, saltem ad exercitationem disputandi nobis haec profecisse non negabis » (3). Lorsqu'il entreprend, en théologie, son travail d'intelligibilité de la foi (*fides quaerens intellectum*), le même Anselme qualifie ses arguments de *rationes necessariae :* expression empruntée aux dialecticiens du temps, et employée d'ailleurs depuis Cassiodore; c'est sur le plan et parmi les procédés dialectiques qu'il la faut donc entendre, sous peine de fausser radicalement la méthode et les conclusions d'Anselme (4).

Autre trait propice à l'attitude dialectique, c'est, en pleine veine humaniste, cette manière de juger tout sur le plan de l'intelligibilité et de la vérité : la culture humaniste a alors un caractère plus intellectuel qu'artistique. Nous l'avons observé chez Hugues de Saint-Victor (5), mais cela est sensible même chez les esthètes, si esthètes il y a. A l'école des poètes et des orateurs anciens, on apprenait l'art de bien dire, mais on puisait chez eux encore plus des notions philosophiques ou scientifiques que du goût littéraire.

(1) Abélard, *Hist. cal.*, c. 2; P. L., 378, 115B : « Perveni tandem Parisios, ubi jam maxime disciplina haec florere consueverat ».

(2) Saint Anselme, *Dialogus de grammatico*, P. L., 158, 561 et ss.

(3) Loc. cit., c. 21; P. L., 158, 582A. Ce dialogue est d'ailleurs fort intéressant pour se rendre compte de l'Aristote alors connu.

(4) Cf. A. M. Jacquin, *Les « rationes necessariae » de saint Anselme*, dans *Mélanges Mandonnet* (*Bibliothèque thomiste*, XIV), Paris, 1930, pp. 67-78.

(5) Cf. ci-dessus, p. 171-174.

Horace, Lucain, Ovide servent à Abélard d'autorités en théologie autant que de modèles pour l'art de versifier; et Jean de Salisbury lui-même, le premier humaniste de son temps, pour recommander la lecture des *auctores*, a recours à cet argument : que chacun peut toujours y trouver à apprendre, quelle que soit la matière de ses préférences (1).

On devine alors avec quelle ardeur des esprits ainsi disposés abordèrent le problème logique et métaphysique des universaux, soulevé par Roscelin et Guillaume de Champeaux, et pour lequel on va se passionner pendant toute la première moitié du siècle. Jean de Salisbury le suit avec un intérêt actif et informé, avec presque autant de goût que la lecture des *auctores*, réalisant ainsi un bel équilibre entre la culture littéraire et la culture dialectique, comme aussi Gilbert de la Porrée, avec une note religieuse et théologique cependant plus marquée (2).

Abélard est déjà beaucoup plus accaparé par la méthode dialectique : elle l'a « séduit ». Sa puissance y est ainsi plus remarquable, et, sur la destinée de la renaissance, plus décisive : c'est lui qui va être la cause principale du triomphe de la dialectique avec tous ses avantages et avec ses fâcheux exclusivismes. Il s'est fait, au gré d'une irrésistible vocation (3), son chevalier servant, se rendant pour elle insupportable à tous, à commencer par ses premiers maîtres : « Soror mea Heloissa quondam mihi in saeculo chara, nunc in Christo charissima, odiosum me mundo reddidit logica !» (4).

(1) Jean de Salisbury, *Metalog.*, lib. I, c. 24; éd. Webb, p. 55 : « Excute Virgilium aut Lucanum, et ibi cuiuscunque philiosophie professor sis, eisdem invenies condituram ». Cf. aussi *Polycrat.*, lib. VII, c. 9; éd. Webb, p. 125.

(2) Citons à nouveau le portrait que Jean de Salisbury donne de Gilbert : « ... Seculares vero litteras... in quibus, ut creditur, episcopum [Gilbertum] nemo nostri temporis precedebat... Utebatur, prout rex exigebat, omnium adminiculo disciplinarum, in singulis quippe sciens auxiliis mutuis universa constare. Habebat enim connexas disciplinas easque theologie servire faciebat, et cohibebat omnium regulas infra proprii generis limitem... Proprietates figurasque sermonum et in theologia tam philosophorum et oratorum quam poetarum declarabat exemplis ». *Hist. pont.*, c. 12; éd. R. L. Poole, p. 28.

(3) Cf. *Hist. calam.*, c. 1, où il raconte ses premières amours pour les belles-lettres, puis sa prédilection pour la dialectique : « Quoniam dialecticarum rationum armaturam omnibus philosophiae [c'est-à-dire encyclopédie des sept arts] documentis praetuli, his armis alia commutavi, et tropaeis bellorum conflictus praetuli disputationum ».

(4) Abélard, *Epist.* 17; P. L., 178, 375c.

Ces fameuses controverses avec Guillaume de Champeaux, puis avec Anselme de Laon, ne sont d'ailleurs pas simples épisodes personnels à considérer dans leur tour anecdotique; ce sont exemples typiques des démarches quotidiennes des intelligences du temps. La *disputatio* naît alors, spontanée et ingénue (1), mais portant en elles toutes les virtualités et les futures techniques de la *quaestio disputata* du XIII[e] siècle. C'est elle qui constitue l'objet propre et l'armature de la dialectique : « Est autem dialectica, ut Augustino placet (2), bene disputandi scientia », et les termes de cette définition sont à prendre à la lettre, dit Jean de Salisbury (3). Elle n'est donc pas science des choses, mais elle porte proprement, en *ars disputandi*, comme déjà pour Boèce commentant les *Catégories*, sur les mots en tant qu'ils signifient les choses : Abélard, disputant *de nominibus*, fait son métier, et il a raison, du moment qu'il se tient en son domaine; c'est nous qui chargeons ce *nominalis*, ce fondateur de la *secta nominalium*, d'un contenu indû. Sa logique est une logique du langage; nous sommes encore dans les cadres et l'esprit du *trivium : grammatica*, *dialectica*, etc., avant même l'entrée de la *logica nova* (théorie de la démonstration et de la « science »); à plus forte raison hors du problème métaphysique de la connaissance (4).

Si c'est cela la dialectique, on voit en quelles limites étroites elle se déploie, dans l'ordre du savoir, et combien inhumaine elle peut devenir si, se laissant prendre à sa séduction, on y enclôt, comme dans une méthode universelle, toute la vie de l'esprit et toutes nos ressources d'appréhension du réel. Si Abélard est menacé dès lors de n'avoir plus l'équilibre de l'humanisme complet et son réalisme spirituel et scientifique, il faut observer cependant que sa théorie des universaux est étroitement liée à une psychologie de l'abstraction (venant, par Boèce, d'Aristote); et cette étude du processus psychique à partir de la sensation, cette analyse de la formation des idées générales,

(1) Elle n'est pas encore enregistrée comme exercice régulier dans l'*ordo legendi* d'Hugues de Saint-Victor, *Didascalion*, lib. III, c. 9-11; P. L., 176, 771-772.

(2) Pseudo-Augustin, *De dialectica*, c. 1; P. L., 32, 1409.

(3) Jean de Salisbury, *Metalog.*, lib. II, c. 4; éd. Webb, p. 65.

(4) Cf. B. Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie* (*Ueberwegs Grundriss*, II), Berlin, 1928, p. 216.

écartent encore, dans la structure mentale des maîtres de ce temps, le verbalisme dialectique menaçant. Jean de Salisbury plus explicitement sans doute encore qu'Abélard, a écarté ce péril (1).

C'est que entre Abélard et Jean de Salisbury, la *logica nova* fait son entrée : Abélard l'ignore pratiquement dans sa *Dialectica* (2), tandis que Jean de Salisbury en perçoit déjà activement la fécondité. Avec cette entrée, cette crue de l'aristotélisme, ouverte aux alentours de 1125, c'est une tranche magnifique du capital intellectuel de l'Antiquité dont les écoles entrent en possession, et c'est le sort de la renaissance qui va se jouer. Cette nouvelle ferveur en effet va s'épandre sur deux secteurs : celui d'une théorie générale de la science selon une hiérarchie des objets (degrés d'abstraction, relativisme des méthodes, argumentations *ex propriis*) et selon une estimation des valeurs de connaissance (relativisme des certitudes), et voici ouverte la voie qui mènera aux grandes synthèses du XIIIe siècle : la scolastique d'Albert le Grand, de Bonaventure, de Thomas d'Aquin, de Scot, est, sur terrain philosophique, en pleine continuité avec la renaissance humaniste du XIIe siècle. Second secteur, celui de la « dispute », qui trouve dans les *Topiques* et les *Sophismes* une technique admirablement précise : l'ancien art du *trivium* reconquiert son contexte natif dans les livres mêmes d'Aristote. Et ici nous sommes au carrefour : cette dialectique, déjà envahissante chez Abélard, double sa virulence; dans l'enivrement, aujourd'hui déconcertant, qu'elle provoque, la généralisation indue de sa méthode, de

(1) Il délimite fort judicieusement le champ et la portée de la dialectique : cf. toute la fin de *Metalog.*, lib. II, c. 3. Quant à sa psychologie de l'abstraction et à son « réalisme modéré », cf. L. DENIS, *La question des universaux d'après Jean de Salisbury*, dans *Rev. sc.ph.th.*, XVI (1927), pp. 425-434. Noter d'ailleurs que Jean dit des « sectatores » d'Abélard : « Amici mei sunt », *Metalog.*, lib. II, c. 17; éd. Webb, p. 92. — Pour Abélard, cf. B. GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie* (*Ueberwegs Grundriss*). Berlin, 1928, p. 218, où il rapproche très justement la théorie d'A. de celle de saint Thomas, sur l'abstraction et le relativisme de la connaissance (modus intelligendi, modus essendi).

(2) Quoi qu'il en soit de la date exacte de la composition de cette *Dialectica*. Cf. J. COTTIAUX, *La conception de la théologie chez Abélard*, dans *Rev. Hist. Eccl.*, XXVIII (1932), pp. 263-267, où sont mises au point les opinions opposées de V. COUSIN et de G. ROBERT (première édition de cet ouvrage, appendice I, p. 188-190).

sa discipline des mots (objet du *trivium : voces* et *rationes*), va déborder à la fois la culture humaniste et le développement scentifique *(quadrivium : res)*. Tant comme évolution pédagogique que pour le contenu du travail, ce triomphe de la dialectique va affecter pour plusieurs siècles le labeur littéraire, philosophique, théologique.

Jean de Salisbury — et bien d'autres — a le sentiment de cet excès; bien plus il se met à dénoncer la perversion qui se prépare, par ces « diseurs de rien, falsificateurs de la logique » (1), « ces philosophes purs qui, hors la logique, dédaignent tout : grammaire, physique, morale » (2). Ils méprisent également la lecture des auteurs anciens, inutile et vaine à leurs yeux (3); ils louent Aristote, mais lui seul, et repoussent Cicéron, car seule la logique a leur complaisance (4). Certes, lui aussi, Jean de Salisbury aime la logique, et tout son *Metalogicon* est un plaidoyer pour elle; mais non point avec cet exclusivisme : c'est elle qui devient vaine, « manca et inutilis », « exanguis et sterilis », si elle ne vient pas à servir les autres sciences (5). Tous cependant se précipitent sur elle, et il en est qui lui consacrent non pas dix ou vingt ans, mais toute leur vie (6). Si encore ils étudiaient toute la logique! Mais non, on délaisse les textes d'Aristote; l'enseignement de la logique ne consiste plus dans l'explication de Porphyre, des *Catégories*, des *Analytiques* et des *Topiques*, mais uniquement dans de vaines disputes (7). La *disputatio* est très utile : elle procure une grande facilité d'élocution, fortifie la mémoire, aiguise l'esprit (8); encore faut-il qu'elle porte sur des questions sérieuses, alors qu'on s'arrête à des bagatelles de ce calibre : Un porc que l'on conduit au marché

(1) Jean de Salisbury, *Entheticus de dogmate philosophorum*, v. 35 et ss. : *De nugacibus mentientibus logicam*, P. L., 199, 965D.

(2) Id., *Metalog.*, lib. II, c. 6; éd. Webb, p. 71 : « Indignantur ergo puri philosophi et qui omnia preter logicam dedignantur, eque gramatice ut phisice expertes et ethice ... ».

(3) Id., *Entheticus*, loc. cit., v. 41 ss., 65 ss.

(4) Ibid., v. 111-114.

(5) Id., *Metalog.*, lib. II, c. 9 : Quod inefficax est dialectica, si aliarum destituatur subsidio. Et c. 10, éd. Webb, p. 83 : « Sicut dialectica alias expedit disciplinas, sic, si sola fuerit, iacet exanguis et sterilis, nec ad fructum philosophie fecundat animam, si aliunde non concipit ».

(6) Ibid., c. 7 tout entier.

(7) Id., *Entheticus*, v. 115 ss.; et *Metalog.*, lib. II, c. 7 : « Nec Aristoteles, quem solum nugidici ventilatores ista dignantur agnoscere, fideliter auditur... »

(8) Id., *Metalog.*, lib. II, c. 8; éd. Webb, p. 74.

est-il conduit par l'homme qui tient la corde ou par la corde qui le tient attaché ? Celui qui a acheté un manteau entier a-t-il acheté aussi le capuchon (1) ? Et tout cela est farci d'un charabia de mots et de formules techniques; c'est le triomphe du verbiage (2).

De cet insane engouement, Giraud de Barri, quarante ans après, dénoncera encore les effets dans les écoles : tous les étudiants escamotent grammaire et rhétorique pour arriver plus vite à la logique, « garrula loquacitas » (3).

Toutes les disciplines vont se trouver affectées par cette extension fâcheuse de la dialectique, qui, de méthode de discussion qu'elle devrait rester (*Topiques*), est en passe, dans certains milieux scolaires, de devenir méthode universelle.

En grammaire, Pierre Hélie, maître à Paris (flor. c. 1140-1150), abandonne la manière descriptive de Donat et de Priscien, à base de lecture des *auctores*, celle qui avait eu tant de succès à Chartres et à Orléans, et applique aux parties du discours les catégories d'Aristote : le son articulé entre-t-il dans l'une des catégories ? quel est le sujet des accidents des lettres ? Cette grammaire « spéculative », qui ne se contente pas d'observer mais recherche les causes, comme dira Evrard de Béthune (début du XIIIe siècle) (4), pourrait amorcer une philosophie du langage; trop souvent elle reste une contamination de la grammaire par la méthode de la logique.

En rhétorique, ou en analyse littéraire des textes des *auctores*, commence à se constituer le procédé de divisions et subdivisions, poussées jusqu'à rejoindre le menu détail des mots, qui va caractériser l'*expositio litteralis* des commentateurs du XIIIe siècle, qu'il s'agisse d'un texte d'Aristote

(1) Ibid., lib. I, c. 3; éd. Webb, p. 10.

(2) Ibid., p. 10, 12.

(3) GIRAUD DE BARRI, *Speculum ecclesiae*, prooemium, éd. Brewer, IV, p. 7 : « Scholares diebus istis in *trivio* studentes, praetermissis omnino fere duabus facultatibus pernecessariis, quarum prima recte, secunda vero lepide loqui docet et ornate, ad studium logices et garrulae loquacitatis apparentiam, quatinus acuti videantur et diserti, se cursu veloci transferre deproperant ».

(4) Évrard de Béthune, *Graecismus*, praef.; éd. Wrobel, p. IX : « Cum Priscianus non docuerit grammaticam per omnem modum sciendi possibilem, in eo sua doctrina est valde diminuta. Unde constructiones multas dicit, quarum tamen causas non assignat, sed solum eas declarat per auctoritatem antiquorum grammaticorum. Propter quod non docet, quia illi tantum docent qui causas suorum dictorum assignant ».

ou d'un texte de la Bible. Morcelage factice, qui non seulement dissout l'art littéraire du texte, mais disloque en un réseau de concepts statiques la continuité psychologique et le mouvement interne de la pensée, qu'il s'agisse d'une narration historique ou d'un exposé doctrinal. Nous voici loin de la *lectio* de Bernard de Chartres, ou de l'*ordo legendi* d'Hugues de Saint-Victor.

En connaissance de la nature, soit connaissance scientifique soit explication philosophique, l'*ars dialectica* détourne, à la lettre, l'esprit de son objet : discipline des expressions de la pensée, à titre d'*ars sermocinalis* du *trivium*, la dialectique ne s'applique pas, comme telle et en propre, aux choses, elle n'est pas *ars realis* (1). Science de l'esprit, elle est dépourvue de toute aptitude à devenir science de la nature. Or, par le hasard des événements, il arriva, au XII[e] siècle, que la logique d'Aristote fut révélée aux esprits, sans que leur fussent donnés avec elle, dans les écrits physiques, psychologiques, métaphysiques et moraux du même Aristote, la matière, les objets de science, *res*, dans la connaissance desquels elle sert d'instrument. Tout cela ne devait arriver que trois quarts de siècle après, dans une nouvelle crue de l'aristotélisme. En attendant, on se complut en cet instrument comme dans un objet, valant en soi et pour soi : complaisance stérile, car l'objet, la réalité, ne fécondait pas l'esprit. C'est le diagnostic très exact de Jean de Salisbury, que nous avons déjà cité : « Logica, si sola fuerit, iacet exanguis et sterilis, nec ad fructum philosophie fecundat animam, si aliunde non concipit » (2).

Enfin, la théologie est atteinte, car cette structure mentale joue jusqu'au bout, fût-ce dans le mystère de la religion. Il ne s'agit pas seulement, notons-le, de cet *intellectus fidei* que, avec un très haut appétit humain et divin, poursuivait un Anselme (3) : sain intellectualisme, qui relève d'un humanisme théologal, si l'on peut dire. Il s'agit de cette

(1) Cf. ci-dessus, p. 99.

(2) JEAN DE SALISBURY, *Metalog.*, lib. II, c. 10; éd. Webb, p. 83.

(3) Saint ANSELME, *De fide Trinitatis*, praef.; P. L., 198, 261 : « Nullum tamen reprehendendum arbitror, si fide stabilitus, in rationis ejus indagine se voluerit exercere... Et ut alia taceam quibus sacra pagina nos ad investigandam rationem invitat, ubi dicit : *Nisi credideritis, non intelligetis*, aperte nos monet intentionem ad intellectum extendere, cum docet qualiter ad illum debeamus proficere ». Cf. infra, chap. VI.

espèce d'impertinence qu'il y a à transférer tout de go au divin les catégories de l'esprit humain, comme si elles étaient des valeurs décisives. Abélard, nous le verrons, n'a rien d'un « rationaliste »; mais il est bien un peu pris par cette impertinence dialectique qui révoltera le sens religieux d'un saint Bernard ou la mystique d'un Guillaume de Saint-Thierry. « Nolo sic esse philosophus, ut recalcitrem Paulo; non sic esse Aristoteles, ut secludar a Christo » (1) : sincère et émouvante profession de foi, mais qui n'a pas su envelopper de pudeur une dialectique intempérante. L'indiscrétion est cependant ici, méthodologiquement, fort atténuée, car le réalisme de la foi donne une matière à l'instrument dialectique, qui ne raffine plus sur lui-même. Ainsi le problème des « noms divins » trouvera sa solution, entre le conceptualisme univoque des dialecticiens et l'agnosticisme des mystiques, dans un intellectualisme assoupli par le sens du mystère et la méthode de l'analogie. Mais cette méthode sera, au XIIIe siècle, ce par quoi précisément la théologie se purifie de toute dialectique. La théologie de saint Thomas sera le plus beau fruit de la vraie renaissance médiévale : l'intellectualisme d'Aristote, l'esprit grec, y sera assumé dans la lumière de la foi. La plus audacieuse promotion de l'homme.

« *SCOLASTIQUE* »

Nous étions partis d'une « renaissance »; nous voici en pleine « scolastique ». Paradoxe insupportable au commun usage des mots, si nos analyses, nos démarches, pas à pas, ne nous avaient amenés à constater, dans ses élargissements, ses rétrécissements, ses réussites successives et jamais totales, le grand mouvement de renouveau culturel et spirituel que suscite et entretient, à travers tout le moyen âge occidental, la conquête du capital antique. Que périssent catégories et clichés, si, jusqu'en ses plus profondes évolutions, la cohérence et la continuité de l'histoire sont manifestées, et possible ainsi son intelligiblité.

Quel est donc alors le sens du mot *scolastique*, épithète si communément accolée à telle philosophie, à telle théologie, à tel art, à telle méthode, à telle structure mentale ? et ce par

(1) Abélard, *Epist*, 17; P. L., 178, 375c.

une référence implicite au « moyen âge » contreposé à la Renaissance.

Ce n'est point le lieu de réviser le procès de ce mot équivoque (1). Mais de notre enquête sur les écoles et l'enseignement au XIIe siècle se dégage du moins l'un ou l'autre des traits qui devront, en toute hypothèse, entrer dans la constrution du concept de *scolastique*.

La scolastique naît au cœur d'une renaissance. Le premier témoignage, le plus modeste, mais le moins contestable, en est en ceci que la pédagogie scolaire et culturelle est à base de *lectio*, de lecture de textes, textes reçus d'autorité dans les écoles, glosés, commentés, disputés, en tous sens interprétés, mais reçus comme des œuvres d'un admirable passé qu'il faut faire revivre, comme des normes de vie intellectuelle, littéraire, scientifique. *O Roma nobilis!* Bénéfices, servitudes, peu importe; la psychologie des « artistes », des maîtres de la première moitié du XIIe siècle, est faite de la curiosité, de l'enthousiasme, de la candeur, qu'éprouvent des esprits en découvrant plus ou moins soudainement un monde nouveau. Ce monde, nous l'avons dit, se révélait en réalité depuis longtemps, et la « renaissance » n'est pas un coup de théâtre hors de tout contexte; mais, autour de l'an 1100, une poussée se produit, dans un afflux de textes nouveaux et de connaissances alors inouïes. Le procédé de la *lectio*, ainsi appliqué aux *auctores* de l'Antiquité, est l'indice pédagogique du renouveau; et parce que ce renouveau se fait à base de culture antique, dans les âmes en effervescence de la vie communale, l'éveil se produit selon cette estime des valeurs humaines, cette confiance en la raison, ce culte des formes, qui composent un humanisme.

Plus profondément qu'à un régime scolaire, c'est en vérité à un labeur spirituel à base d'imitation, que nous avons affaire, imitation au sens le plus ample du mot : non pas seulement adoption de procédés de composition littéraire, acceptation de règles et admiration de modèles, mais recours à des sources de beauté, de vérité, de science, d'érudition, qui fournissent par blocs des aliments à la ferveur des esprits et à la curiosité des intelligences. Certes, les personnalités restent créatrices de leur destin et de leurs œuvres :

(1) Quelques indications bibliographiques sommaires ci-dessus, p. 71.

Chrétien de Troyes imite Ovide, mais c'est bien lui le romancier de l'amour courtois; saint Thomas adopte Aristote mais la philosophie thomiste s'enracine en d'autres intuitions métaphysiques. Mais enfin un capital acquis entre en composition et exploitation; ce n'est pas création pure, et ce sera parfois science livresque. La scolastique procède d'une renaissance; elle en produit les fruits, elle en porte les faiblesses.

Si nous poussions l'analyse de cette structure mentale, dont l'histoire des sociétés humaines présente plusieurs cas, des éléments interviendraient qui, individualisant cette renaissance, composeraient le visage de cette scolastique naissante. Dans son humanisme, le goût et la recherche de la vérité inspire et oriente les préoccupations esthétiques, et cela ne ferait que conduire l'humanisme à sa perfection normale, si, en fait, dans les circonstances et les contingences dites, ce goût ne s'était pas incarné, rétréci et engoncé dans la dialectique. Méthode de discussion, cette dialectique en se généralisant dans les connaissances « réelles », corrompt l'intellectualisme authentique; uniformisant dans son artifice les activités de l'esprit, elle fait perdre le sens très aigu de la différence et de la spécificité des méthodes, que dès l'abord percevaient les premières générations de la renaissance, et que proclameront si vigoureusement Albert le Grand et saint Thomas au XIIIe siècle.

Méthode de discussion, la dialectique encore, pour autant qu'on cède à son triomphe hors de son domaine, tarit sous la manie de la « dispute » l'appétit de la recherche (studium quaerendi) qu'entretient le contact toujours neuf et sans cesse excitant de la réalité. La subtilité de l'esprit (cavillatio) se développe, mais aux dépens de la faculté d'invention (inquisitioni non succedit *inventio*) : la source vive du savoir est tarie, l'esprit humain est dans une impasse. « Cavillosa vero disputatio ingenium exercendo excitat, in qua si moram fecerit obtundit et fascinat; quod quidem in invio et non in via veritatis hebes et palpans errat » (1) : ce que Jean de Salisbury

(1) Les expressions citées, puis ce texte, sont empruntées intentionnellement à Jean de Salisbury : *Metalog.*, lib. II, c. 13 (sur la diversité et la liaison des méthodes); éd. Webb, pp. 84-85 : « ...Siquidem ars quelibet suas habet *metodos*, quas nos figuraliter *adviationes* vel *aditus* possumus interpretari, et inquisitionis succedit inventio, nec apprehendit scientie fructum, cui querendi displicet studium »; et *De septem septenis*, c. 1, P. L., 199, 947C.

dénonce déjà de son temps, ce dont mourra la scolastique, infidèle à ses vrais initiateurs et à ses maîtres du XIII[e] siècle.

Ainsi se coordonnent, puis évoluent, dans un complexe psychologique qu'on chercherait à tort à simplifier ou à uniformiser dans le temps, les éléments de la renaissance du XII[e] siècle. Ainsi l'histoire donne un sens au mot *scolastique*. Il suffit de ne point dogmatiser pour ou contre, et de lui laisser le relativisme inhérent à toute expression historique, dans le grand courant culturel qui, de Charlemagne et d'Alcuin, à travers Abélard et Hugues de Saint-Victor, Jean de Salisbury et Chrétien de Troyes, Albert le Grand et Jean de Meung, saint Thomas et Dante, aboutit à la dernière Renaissance.

Ce ne sont pas seulement les sept arts, ni les sciences, ni la philosophie, qui sont entraînés dans le renouveau du XII[e] siècle; la théologie elle aussi va en bénéficier. Nous l'avons déjà vue tenir sa place dans les nouveaux foyers de culture (chap. I), participer à l'organisation scolaire (chap. II), utiliser les procédés d'enseignement (chap. III). Il faut observer maintenant les transformations qui la vont affecter en elle-même, très profondément, au milieu des courants spirituels de la Renaissance que nous venons de voir (chap. IV). Organisation de la *lectio* et des *quaestiones* sur son champ propre, la Bible, — rôle capital de l'humanisme, entendons de la conviction de la valeur de la raison à l'intérieur même de la lumière de la foi, au point de pressentir déjà que la théologie est, au sens fort du mot aristotélicien, une « science », — enfin (et sans doute importe-t-il de ne pas confondre avec le trait précédent) influence de la dialectique et de sa méthode de discussion, dans l'élaboration de l'édifice théologique, avec ses bienfaits et ses tares, — c'est de quoi comprendre comment est née, au cœur de cette renaissance du XII[e] siècle, et non pas contre elle, la théologie scolastique.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE.

Sur le concept historique de « renaissance », état de la discussion dans les deux articles parallèles de l'*Encyclopedia Britannica*, 11[e] édition : *Renaissance* par J. A. Symonds, et *Middle Ages* par Shotwell.

Recourir naturellement, pour le sens « classique », anti-médiéval, à J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 1860; 10e éd., 2 vol. Leipzig, 1908, et G. Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums*, Berlin, 1859; 3e éd. par M. Lehnherdt, 2 vol., 1893. Parmi ceux qui réagissent contre cette conception classique, cf. G. Nordström (Upsal), *Moyen Age et Renaissance. Essai historique.* Trad. du suédois par T. Hammer, Paris, 1933.

Pour l'héritage littéraire de l'antiquité au moyen âge, outre les monographies indiquées, cf. en général H. O. Taylor, *The classical heritage of the Middle Ages*, London, 1903; 3e éd., 1911, en part. chap. VIII-X. M. Manitius, *Gesch. der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. III (avec la collaboration de P. Lehmann), München, 1931, fournit un excellent point de départ pour toutes recherches monographiques, et ses tables facilitent le travail.

Pour l'entrée de l'Aristotélisme en particulier, « la première crue », des travaux sont en cours dont on trouve les résultats déjà acquis dans les études de Ch. H. Haskins, signalées dans l'exposé. Pour la pénétration scientifique, cf. P. Duhem, *Le système du monde*, t. IV, Paris, 1916, p. 311 et ss.

DEUXIÈME PARTIE

L'ENSEIGNEMENT DE LA THÉOLOGIE

CHAPITRE V

L'ENSEIGNEMENT SCRIPTURAIRE

En théologie, le texte de la *lectio*, texte officiel, doublement reçu puisqu'il est accueilli et lu dans la foi, c'est la Bible. L'enseignement de la théologie, au XIIe siècle, est un enseignement scripturaire. Très simple observation, mais observation capitale, pour comprendre dans son institution, dans sa méthode, dans sa doctrine, la théologie médiévale, — en cela fort différente de la théologie moderne.

Or, les trois derniers livres du *Didascalion* de Hugues de Saint-Victor sont le tableau précis et très soigné de ce qu'était l'enseignement scripturaire au début du XIIe siècle. On ne saurait cependant bien saisir l'esprit ni apprécier justement la nouveauté de la méthode préconisée en cet ouvrage, si l'on n'en cherchait pas les sources inspiratrices, dont la plus notable paraît bien être le *De doctrina christiana* de saint Augustin.

LES THÉORICIENS DE L'EXÉGÈSE AVANT HUGUES

Ce n'était pas chose nouvelle dans l'Église que l'apparition d'une œuvre didactique soucieuse de faciliter l'interprétation des Écritures : en matière d'exégèse, saint Augustin n'est pas un précurseur. Dès la seconde moitié du IVe siècle, le donatiste Tichonius écrivait son *Liber de septem regulis* (1), recueil de « clefs » destinées à faciliter l'intelligence des passages obscurs du texte sacré. Son exemple fut suivi. Au VIe siècle, Cassiodore indique déjà cinq théoriciens de la méthode exégétique (2). Ce sont Tichonius que nous venons de mentionner; saint Augustin : *De*

(1) P. L., 18, 15-66.
(2) CASSIODORE, *De Institutione divinarum ac saecularium litterarum*, c. 10; P. L., 70, 1122.

doctrina christiana; Adrien, moine et prêtre d'Antioche (première moitié du ve siècle) : *Introduction à l'Écriture sainte* (1); Eucher de Lyon, mort vers 450 : *Formularium spiritalis intelligentiae liber unus* et *Instructionum ad Salonium libri duo* (2); Junilius : *Instituta regularia divinae legis* (3). De ces introductions, la plus lue au moyen âge était le *De doctrina christiana* de saint Augustin (4). Avant que Hugues de Saint-Victor eût composé son *Didascalion*, on y joignait le *De Institutione divinarum et saecularium litterarum* de Cassiodore, et le troisième livre du *De clericorum institutione* de Raban Maur.

Sans oublier l'influence de chacun de ces ouvrages sur l'exégèse médiévale (5), il convient de vouer une attention particulière au traité de saint Augustin et d'en dire, très en bref, le contenu (6).

Saint Augustin connaît un double emploi de l'Écriture : la découverte des vérités qu'elle enferme et l'exposé qu'on fait à autrui de ces mêmes vérités. C'est cette double utilisation des livres saints qu'envisage le *De doctrina christiana*, où l'on trouve à la fois un traité d'herméneutique (liv. I, II et III) et un traité de rhétorique sacrée (liv. IV).

Toute science s'occupe des réalités *(res)* ou des symboles *(signa)* qui les font connaître. Aux *res* est consacré le livre premier, où l'on distingue avec soin les réalités dont on ne doit que jouir, celles dont il ne faut que se servir, celles enfin dont on use et dont on jouit tout ensemble. De magnifiques considérations sur l'amour de Dieu et du prochain

(1) P. G., 98, 1273-1312.

(2) P. L., 50, 727-772 et 773-822.

(3) P. L., 68, 15-42.

(4) On a vu plus haut qu'Abélard le prend à témoin pour justifier l'usage de la dialectique. Il le cite, en outre, plusieurs fois dans le prologue du *Sic et Non.* Hugues de Saint-Victor s'en inspire dans le *Didascalion.* Jean de Salisbury s'y réfère également, *Polycraticus,* lib. VII, c. 14, et passim.

(5) Cf. H. THIELE, *Cassiodor. Seine Klostergründung Vivarium und sein Nachwirken im Mittelalter,* dans *Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Bened. Ord.,* 50 (1932), pp. 378-419; J. B. HABLITZEL, *Hrabanus Maurus. Geschichte der mittelalterliche Exegese,* Fribourg, 1906.

(6) On peut consulter : E. MOIRAT, *Notion augustinienne de l'herméneutique* (thèse). Clermont-Ferrand, Dumont, 1906; — M. COMEAU, *Saint Augustin exégète du quatrième évangile.* Paris, Beauchesne, 1930. Nous recommandons le texte du *De doctrina christiana* édité par J. H. VOGELS (*Florilegium Patristicum,* fasc. 24, Bonn, 1930).

ont leur conclusion dans ces quelques lignes : « *Omnium igitur quae dicta sunt, ex quo de rebus tractamus, haec summa est, ut intelligatur Legis et omnium divinarum Scripturarum plenitudo et finis esse dilectio rei qua fruendum est* (Dieu), *et rei quae nobiscum ea re frui potest* (le prochain) » (1). Ainsi la charité est la fin et la plénitude de l'Écriture; grand principe, dont saint Augustin tire aussitôt les conséquences. Quiconque se flatte de comprendre les divines Écritures, et, à partir de cette connaissance n'édifie pas en lui la double charité de Dieu et du prochain, n'a pas encore la moindre intelligence du texte sacré; en revanche, une interprétation, erronée sans doute, mais propre à édifier la charité, n'est ni pernicieuse, ni mensongère; toutefois il convient de redresser l'erreur, de crainte qu'elle ne devienne pour la charité une cause de ruine. Quant au chrétien parfait, ferme dans sa foi, son espérance et sa charité, il n'a plus besoin de l'Écriture sinon pour en instruire les autres.

Les livres II et III sont voués à l'étude des signes dont est composée l'Écriture et présentent certaines règles d'interprétation, destinées à lever les difficultés qui naissent soit de ce qu'on a mal entendu le texte sacré (*signa ignota*, liv. II), soit de l'ambiguité de certains passages des Écritures (*signa ambigua*, liv. III). Ainsi, puisqu'on distingue des signes propres, ceux qui désignent les objets même pour lesquels ils ont été institués, et des signes figurés, lorsque les réalités que nous signifions sont elles-mêmes signes d'autres réalités, il importe de ne pas interpréter au sens propre ce qui doit l'être au sens figuré et réciproquement; et, pour savoir en quel sens un passage doit être entendu, qu'il suffise de rappeler que tout dans l'Écriture a pour fin la charité. Donc « à l'égard des locutions figurées on aura pour règle de faire du texte sacré l'étude la plus attentive, jusqu'à ce que l'interprétation conduise au règne de la charité. Mais si l'on y arrive directement à l'aide du sens propre, qu'on soit bien assuré dès lors qu'on n'est pas en présence d'une expression figurée ». Ainsi les paroles ou les actions que l'Écriture attribue à Dieu ou aux personnages dont elle proclame la sainteté, et qui sont criminelles, à s'en tenir au sentiment des ignorants, sont en réalité autant de figures dont les signi-

(1) *De doctrina christiana*, I, c. 35.

fications mystérieuses, une fois connues, servent d'aliment à la charité. Une expression, en revanche, n'est pas figurée si elle proscrit les forfaits et impose la bienfaisance; mais elle l'est au contraire là où elle semble commander le mal et défendre de faire le bien. Le règne de la charité, voilà à quoi tend l'Écriture et ce qui permet de distinguer le sens propre du sens figuré.

Si le texte sacré demeure obscur et déconcertant, et qu'on ne sache comment en diviser ou en prononcer les mots, l'exégète s'en rapportera alors à la règle de foi que lui offrent les textes clairs de l'Écriture et l'autorité de l'Église : « Consulat regulam fidei quam de Scripturarum planioribus locis et Ecclesiae auctoritate percepit ». S'il y a incertitude entre deux ou plusieurs solutions également orthodoxes, il reste à examiner le contexte, afin d'admettre celle que réclame l'enchaînement et la liaison du discours. Lorsque la difficulté ne peut être résolue ni par la règle de foi, ni par la suite du texte, c'est au lecteur à adopter telle division des termes qu'il juge préférable. Au reste qu'importe qu'on donne des interprétations diverses d'un même passage de l'Écriture : l'idéal est sans conteste de découvrir la pensée authentique de l'auteur sacré; si on ne le peut, l'explication sera sans péril et fructueuse qui demeurera conforme à la foi (1).

Saint Augustin, on le voit, entend bien mettre l'exégèse au service de la foi et de la charité. Toutefois, il est loin de négliger les moyens qui permettent de reconnaître rationnellement le sens exact, voulu par l'auteur. Nous l'avons vu conseiller, en faveur d'une saine exégèse, l'étude des arts libéraux, il recommande également la connaissance des « tropes »; il expose les fameuses règles de Tichonius (2);

(1) « Quando autem ex eisdem Scripturae verbis, non unum aliquid, sed duo vel plura sentiuntur, etiamsi latet quid senserit ille qui scripsit, nihil periculi est, si quodlibet eorum congruere veritati ex aliis locis sanctarum Scripturarum doceri potest ». *De doctrina christiana*, III, 27. — Cf. *De Genesi ad literam*, I, 21 : « Aliud est enim quid potissimum scriptor senserit non dignoscere, aliud autem a regula pietatis errare. Si utrumque vitari non potest, etiam si voluntas scriptoris incerta sit, sanae fidei congruam non inutile est eruisse sententiam ».

(2) *De doctrina christiana*, lib. III, c. 29-37. A l'exemple de saint Augustin, on continuera de reproduire les règles de Tichonius; ainsi ISIDORE DE SÉVILLE, *Sententiarum*, l. I, c. 19 (P. L., 83, 581) et HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Didascalion*, lib. V, c. 4. — Jean de Salisbury présente les sept règles de Tichonius

enfin il indique un certain nombre de distinctions auxquelles il est souvent nécessaire d'avoir recours : distinction des temps et des lieux, sans laquelle on est exposé à condamner comme une faute un acte justifié par les circonstances; distinction entre les prescriptions temporaires et les préceptes fondamentaux, entre les lois qui n'obligent que quelques-uns et les lois qui atteignent tous les hommes; distinction entre les diverses significations d'un mot : il faut, dans chaque cas, examiner quelle est celle qu'impose le contexte ou le sens général.

Toutes ces règles, émises par saint Augustin et destinées à faciliter l'intelligence des Écritures, vont devenir un patrimoine traditionnel.

De saint Augustin à Hugues de Saint-Victor, la doctrine se précise, mais sans changer d'inspiration. Cassiodore emprunte beaucoup au grand docteur : il ne donne aucune règle nouvelle d'interprétation, mais il enseigne une utilisation plus complète des travaux des Pères et des docteurs en vue de l'explication des Écritures. Après la lecture des livres d'introduction, tels que le sien et ceux qu'il signale, il conseille de parcourir les divers commentaires qui ont été faits tant sur l'Ancien que le Nouveau Testament en s'attachant à ceux qui ont le plus d'autorité. Il recommande ensuite, pour la solution de certains problèmes obscurs, de consulter les ouvrages des docteurs catholiques, où ils sont plus directement étudiés, comme aussi de noter les explications de certains textes, que l'on rencontre çà et là dans les livres et les lettres des Pères. Enfin, s'adressant à des moines, il leur dit de recourir aux lumières de ceux d'entre eux qui se recommandent par leur âge et leur instruction; car les personnes âgées peuvent en quelques instants, communiquer les résultats du travail d'une longue vie (1). La plupart

comme les « clefs » nécessaires à l'intelligence des Écritures; elles sont toutes comprises en l'une des « clefs » qu'offre Bernard de Chartres pour atteindre à la vérité, à savoir le *studium quaerendi;* les deux listes de « clefs » ne sauraient donc se contredire l'une l'autre : « Septem alias claves, quas ad intelligentiam Scripturarum Ticonius posuit, in lucem proferet liber que de Doctrina christiana inscribitur; sed nequaquam istis obviant, omnes potius versantur in una istarum; eas namque studium quaerendi complectitur ». *Polycraticus*, lib. VII, c. 14, éd. Webb, p. 153.

(1) CASSIODORE, *ouv. cit.*, c. 10, *De sex modis intelligentiae*, P. L., 70, 1122.

de ces conseils furent en fait mis en pratique par les hommes du moyen âge.

Raban Maur, ainsi qu'il le déclare lui-même, ne fait, dans la première partie du troisième livre du *De clericorum institutione*, que résumer, en en donnant des extraits, les idées exposées par saint Augustin dans le *De doctrina christiana* (1).

L'ENSEIGNEMENT SCRIPTURAIRE SELON LE DIDASCALION

Les règles d'interprétation émises par saint Augustin, Cassiodore et Raban Maur, furent, jusqu'à l'avènement de Hugues de Saint-Victor à la base des études scripturaires; mais elles n'étaient ni parfaitement élaborées, ni organisées en un traité systématique adapté à l'enseignement. Le *Didascalion* de Hugues de Saint-Victor jouit, à cet égard, d'une supériorité incontestable et c'est la raison du succès qu'il obtint auprès des gens du moyen âge. L'originalité de Hugues est d'avoir utilisé toutes les ressources traditionnelles et d'en avoir composé un traité fortement charpenté (2), véritable introduction à l'étude des Écritures où l'on voit à l'œuvre un esprit à la fois soucieux de précision scientifique, vivement conscient des réalités spirituelles, attentif enfin à livrer sa pensée en un langage très soigné. L'analyse sommaire que nous tentons du *Didascalion* ne vise qu'à en faciliter la lecture; il n'est pas de meilleur procédé pour expérimenter la saveur et la richesse du Victorin que d'entrer en contact immédiat avec son texte (3).

Il est, selon Hugues, deux moyens complémentaires d'acquérir la connaissance scientifique : la « lecture » (*lectio*) et la méditation *(meditatio)* (4). Mais ce n'est pas le lieu de traiter de la méditation : *res tanta speciali tractatu indiget;*

(1) RABAN conclut ainsi son résumé : « Caeterum, qui plenius scire desiderat, in libris sancti Augustini de Doctrina christiana unde haec excerpsimus, quaerat et inveniet ». *De clericorum institutione,* III, 15 (P. L., 107, 392).

(3) P. L., 176, 739-809. Qu'on joigne au *Didascalion* l'opuscule *De Scripturis et scriptoribus sacris praenotatiunculae* (P. L., 175, 9-28), on aura toute la pensée de Hugues sur la méthode exégétique.

(4) Ce discernement entre l'acquisition du savoir et le travail d'assimilation personnelle, auquel on trouverait aisément des origines patristiques, est mis par le Victorin en un relief singulier. La « lectio » qui est le principe de la science est le fait de recueillir d'un texte un ensemble de règles et de

préceptes. Il y a la « lectio » du maître (*lego librum illi*), la « lectio » du disciple (*lego librum ab illo*), la « lectio » purement privée (*lego librum*). Nous trouvons aussi chez saint Anselme l'expression « legere ab aliquo » (« Audivi quod legas a domino Arnulfo ». Ep. 55; P. L., 158, 1124). La méditation qui vient donner la perfection aux éléments fournis par la « lecture » est une recherche assidue et prudente sur la cause et l'origine, le mode et l'utilité de chaque chose. Rien là d'un mysticisme antiscientifique.

(2)

PLAN DU DIDASCALION

I. LECTIO ARTIUM

- *Quid legendum*
  - Origo artium
  - Partitio artium
    - theorica scientia
      - theologia
      - mathematica
        - arithmetica
        - musica
        - geometria
        - astronomia
      - physica
    - practica mechanica
    - logica
      - grammatica
      - dissertiva
        - demonstratio
        - probabilis
          - dialectica
          - rhetorica
        - sophistica
  - Auctores artium
- Tria necessaria
  - natura
    - ingenium
      - lectio
        - *de ordine legendi*
        - *de modo legendi*
      - meditatio
    - memoria
  - disciplina exercitium

II. LECTIO DIVINAE SCRIPTURAE

- *Quid legendum* : Scriptura divina (numerus, ordo, auctores, proprietates)
- *De ordine legendi*
  - in disciplinis
    - historia
    - allegoria
    - tropologia
  - in libris in narratione
  - in expositione
    - littera
    - sensus
    - sententia
- *De modo legendi* : divisio
  - partitio
  - investigatio

qu'il suffise d'indiquer les règles de la « lecture », tant en ce qui concerne les arts (liv. I, II et III) qu'en ce qui touche l'Écriture (liv. IV, V et VI, 13). En science scripturaire, comme au reste en sciences profanes, on peut envisager l'objet même de la « lecture », l'ordre méthodique qu'il y faut respecter, enfin le procédé logique qu'il convient de mettre en œuvre.

1° *L'objet de la « lectio divina » : l'Écriture sacrée.* Par « écritures divines », dit Hugues, on entend celles-là que l'autorité de l'Église universelle reçoit comme telles pour l'affermissement de la foi et qu'elle destine à être lues dans l'assemblée des fidèles. Les Écritures ne comprennent pas seulement les livres reçus dans le canon, mais encore « nombre d'autres ouvrages écrits à diverses époques par des hommes pieux et savants, qui, sans être approuvés par l'autorité de l'Église universelle, cependant, parce qu'ils ne sont pas en désaccord avec la foi catholique et contiennent d'utiles enseignements, sont comptés au nombre des paroles divines ». Hugues divise donc le Nouveau Testament en trois ordres : le premier formé par les Évangiles; le second, par les Épîtres, les Actes et l'Apocalypse, et le troisième, par les décrétales, les canons des conciles et les ouvrages des Pères et des docteurs (1). Ce sens large donné au mot *sacra Scriptura* n'est pas particulier à Hugues de Saint-Victor à une époque où l'on ne distingue pas encore nettement la valeur propre aux Écritures et aux ouvrages des Pères.

Il est inutile de s'arrêter longuement aux développements relatifs aux auteurs et aux dénominations des livres saints;

(1) HUGUES emprunte au VI[e] livre des *Etymologies* de saint Isidore tout ce qui concerne les écrivains sacrés, les livres canoniques et les versions des livres saints, quitte au besoin à tronquer le texte de saint Isidore pour y insérer des extraits du *Prologus galeatus* de saint Jérôme. En ce qui touche le canon, Hugues suit le *Prologus galeatus* et n'admet dans l'Ancien Testament que vingt-deux livres canoniques. Il ajoute : « sunt praeterea alii quidam libri, ut Sapientia Salomonis, liber Jesu filii Sirach et liber Judith, et Tobias, et libri Machabaeorum, qui leguntur quidem, sed non scribuntur in canone ». Singulière théorie : ces livres sont relativement à l'Ancien Testament ce que les écrits des Pères sont pour le Nouveau : « Haec tamen scripta Patrum in textu divinarum Scripturarum non computantur, quemadmodum in Veteri Testamento, ut diximus, quidam libri sunt qui non scribuntur in canone et tamen leguntur ut Sapientia Salomonis et caeteri ». Cf. *Didascalion* IV, 2; *De Script. et scriptor. sacris*, 6 et *De sacramentis* I, 6.

ils ne sauraient nous révéler une pensée personnelle du Victorin. Plus dignes d'intérêt sont les propos qu'il tient à l'égard des sens scripturaires (1). Hugues distingue trois sens

(1) Que le principe de la multiplicité des sens de l'Écriture soit issu d'Alexandrie et peut-être, par l'intermédiaire de Philon, de l'Hagada juive, ORIGÈNE en est garant (Περὶ ἀρχῶν, IV, 11. P. G., XI, 364 sq.). Il applique à l'Écriture la fameuse trichotomie, chère à Philon, selon laquelle l'homme se divise en trois éléments : le σῶμα, la ψυχή et le πνεῦμα. Ainsi en va-t-il de l'Écriture : les simples s'édifient de ce qui est quasi la chair de l'Écriture, on veut dire le sens obvie; les plus avancés en pénètrent l'âme; les parfaits jouissent de la loi spirituelle (ἀπὸ τοῦ πνευματικοῦ νόμου) qui contient l'ombre des biens à venir.

Saint JÉROME demeure manifestement sous l'influence d'Origène: il distingue l'interprétation *historique* (juxta historiam) où l'on s'en tient à l'ordre des faits consignés par écrit; *tropologique* (juxta tropologiam, c'est-à-dire au sens figuré, allégorique, tropique) où l'on s'élève de la lettre du texte à des vues plus hautes pour le plus grand profit de l'âme; *spirituelle* (juxta intelligentiam spiritualem) où par la contemplation (in spirituali θεωρία) transportés dans un monde supérieur, nous abandonnons la terre pour nous occuper de la béatitude et trouver dans la méditation de la vie présente une ombre de la vie future (cf. *Ep. CXX*, 12, P. L. 22, 1005; *in Ezech.*, XVI, 30, 31, P. L., 25, 147; *in Amos*, IV, 4, P. L., 25, 1027). Notons qu'ISIDORE DE PÉLUSE, ainsi que saint Jérôme, oppose l'une à l'autre les interprétations κατὰ ἱστοριαν et κατὰ θεωρίαν (*Ep.* 203, P. G., 78, 1291).

Quant à saint Augustin, il reçoit des grecs une quadruple manière d'interpréter l'Écriture, que nul après lui ne retiendra : *secundum historiam*, lorsqu'on rapporte les actions divines ou humaines qui furent accomplies; *secundum allegoriam*, lorsque l'Écriture est entendue au sens figuré; *secundum analogiam* quand l'harmonie de l'A. T. et du N. T. est manifestée; *secundum aetiologiam* (αἰτιολογία) lorsqu'on décèle les raisons des dits et faits rapportés (*De Genesi ad litteram*, 2; P. L., 34, 222; *De utilitate credendi*, 3. P. L., 42, 68).

Voici qu'EUCHER DE LYON (mort vers 450), ainsi qu'Origène, applique à l'Écriture la trichotomie grecque, mais dès lors le sens *tropique* s'entend d'une interprétation proprement morale, relative aux mœurs : « Corpus ergo Scripturae sacrae, sicut traditur, in littera sive historia, est anima in morali sensu qui tropicus dicitur; spiritus in superiore intellectu qui anagoge appellatur » (P. L., 50, 727). Eucher admet volontiers un quatrième sens scripturaire, le sens allégorique. Il faut noter qu'Eucher fait coïncider les trois sens scripturaires (historique, tropique et anagogique) avec la division platonicienne de la science en physique, morale et logique, tout en ayant soin de sauvegarder aussi, à l'exemple de saint Augustin (*De Civit. Dei*, lib. VIII, c. 4) la distinction aristotélicienne entre vie active et vie contemplative.

CASSIEN dont les formules sont apparentées à celles d'Eucher, a une division bien précise de la Sagesse chrétienne où se retrouvent les influences susdites; il se fait un jeu d'intégrer à son système la liste paulinienne I Cor. XIV, 6 : ἀποκάλυψις, γνῶσις, προφητεία et διδασκαλία. Le schéma suivant reproduit la doctrine de Cassien (*Coll.* 14, c. 8, P. L., 49, 962) :

Religionis disciplina atque professio
- scientia practice (la vie active).
- scientia theorice
  - historica interpretatio (doctrina).
  - intelligentia spiritalis
    - tropologia (scientia).
    - allegoria (revelatio).
    - anagoge (prophetia).

de l'Écriture : le sens littéral ou historique, le sens allégorique et le sens moral ou tropologique (l'*historia*, l'*allegoria* et la *tropologia*). Cependant n'allons pas toujours chercher dans l'Écriture ces trois sens à la fois : il est des passages qui ne doivent être compris qu'au sens spirituel, d'autres intéressent spécialement les mœurs, d'autres ne signifient que l'histoire et les faits; quelques-uns contiennent à la fois l'histoire, l'allégorie et la tropologie. Et la raison de cette richesse de l'Écriture, ce qui la caractérise à l'égard des écrits profanes, c'est que non seulement les mots ont une signification, mais les réalités signifiées sont elles-mêmes symboliques (1). Hugues, afin de guider l'interprète, expose alors les sept règles de Tichonius, dont le *De doctrina christiana* donnait déjà la substance, mais dont il emprunte le texte à saint Isidore.

Quelle est, dit Hugues, l'utilité de la parole divine ? Elle nous instruit et elle nous rend meilleurs. Il est donc louable de puiser dans l'Écriture et la vertu et la science. Mais pour celui qui cherche dans le texte sacré une règle de vie, la « lecture » n'est qu'un point de départ : *doctrina sive lectio est incipientium*. Quant à ceux qui sont en quête de science, il faut pour « lire » avec profit qu'ils sachent se plier à un ordre méthodique, qu'il s'agisse des diverses techniques employées, des livres étudiés, du récit ou du commentaire.

2° *L'ordre méthodique de la* « *lecture* ». A. *L'ordre requis*

Désormais les auteurs redisent sans cesse les mêmes propos avec des divergences qu'il est assez vain de signaler. Notons toutefois que le texte de BÈDE (P. L., 91, 410), reproduit par RABAN MAUR (P. L., 108, 147), est celui dont l'influence est le plus manifeste. Cf. E. VON DOBSCHÜTZ, *Vom vierfachen Schriftsinn. Die Geschichte einer Theorie*, dans *Harnack-Ehrung*, Leipzig, 1921, pp. 1-13; H. CAPLAN, *The four senses of Scripture Interpretation and the medieval theory of preaching* dans *Speculum* IV (1929), pp. 282-290; N. H. BATE, *Some technical terms of greek exegesis* (ἀλληγορία, θεωρία, τροπικός), dans *The journal of theological studies*, XXIV (1923), pp. 59-66.

(1) Ce principe, authentiquement augustinien, est cher à tout le moyen âge. C'est ainsi qu'avec véhémence JEAN DE SALISBURY refuse aux arts libéraux, où seuls les mots sont significatifs, le privilège accordé aux Écritures : « At in liberalibus disciplinis, ubi non res sed dumtaxat verba significant, quisquis primo sensu litterae contentus non est, aberrare videtur michi aut ab intelligentia veritatis, quo diutius teneantur, se velle suos abducere auditores. Plane Porphiriolum ineptum credo si ita scripsit ut sensus eius intelligi nequeat nisi Aristotile Platone et Plotino praelectis ». *Polycraticus*, lib. VII, c. 12, éd. Webb, p. 144.

dans l'emploi des diverses techniques. L'*historia*, l'*allegoria* et la *tropologia* ne représentent pas seulement trois sens de l'Écriture, mais trois disciplines distinctes qui s'enseignent et s'étudient séparément, avec des méthodes particulières. Il convient de s'appliquer graduellement à l'histoire, puis à l'allégorie, enfin à la tropologie.

La première technique, celle qui est à la base des deux autres est l'*historia* (1). Ce mot a un double sens. Il signifie avant tout le récit des choses passées; mais, dit Hugues de Saint-Victor après saint Isidore, il n'y a aucun inconvénient à ce que l'on entende aussi par *historia*, le sens que présente à première vue un texte, c'est-à-dire le sens littéral. C'est l'*historia* entendue dans son sens ordinaire et premier que Hugues regarde comme le fondement sur lequel doit reposer tout l'édifice de l'interprétation scripturaire. Il insiste pour qu'on l'étudie sérieusement. A son avis, on ne saurait acquérir une grande habileté dans l'explication allégorique, qu'à condition de bien connaître d'abord l'*historia*, et il traite d'ânes ceux de ses contemporains qui disaient vouloir laisser les fables aux pseudo-apôtres, et philosopher immédiatement c'est-à-dire en venir aussitôt à l'explication allégorique. C'est vouloir être mis au rang des grammairiens avant même de connaître l'alphabet!

Hugues de Saint-Victor insiste sur ce point dans le *De Scripturis et scriptoribus sacris* (2). « Puisque l'intelligence du sens mystique a pour base ce que la lettre nous présente tout d'abord, dit-il, je m'étonne de l'audace de certains qui se targuent d'être docteurs en allégories, alors même qu'ils

(1) « Fundamentum autem et principium doctrinae sacrae historia est, de qua quasi mel de favo veritas allegoriae exprimitur ». *Didascalion*, VI, 3. — Le rôle fondamental de l'*historia* est déjà affirmé par saint Jérôme : « ...historiae veritatem, quae fundamentum est intelligentiae spiritualis ». (Ep. 129; P. L., 22, 1105) et d'une façon plus voilée par saint Augustin : « qui autem non impudentissime nitatur aliquid in allegoria positum pro se interpretari, nisi habeat et manifesta testimonia quorum lumine illustrentur obscura ? » (Ep. 93, c. 8; P. L., 33, 334). Cette doctrine implique l'unicité du sens littéral, affirmée par saint Augustin (cf. F. TALON, *Saint Augustin a-t-il réellement enseigné la pluralité des sens littéraux dans l'Écriture*? dans *Rech. Sc. Rel.*, II (1921), pp. 1-28) et retenue par tout le moyen âge : témoins JEAN DE SALISBURY (« Licet enim ad unum tantummodo sensum accommodata sit superficies litterae, multiplicitas misteriorum intrinsecus latet ». *Polycraticus*, lib. VII, c. 12), saint ALBERT LE GRAND et saint THOMAS.

(2) P. L., 175, 13.

ignorent encore la signification première de la lettre. — Nous, disent-ils, nous « lisons » l'Écriture, mais nous ne « lisons » pas la lettre; nous n'avons cure de la lettre; mais nous enseignons l'allégorie. — Et comment pouvez-vous « lire » l'Écriture sans « lire » la lettre. Si on supprime la lettre, que reste-t-il de l'Écriture ? — Nous, répliquent ils, nous « lisons » la lettre, mais nous ne « lisons » pas selon la lettre. Car nous « lisons » l'allégorie et nous commentons la lettre, non *secundum litteram*, mais *secundum allegoriam*. — Mais qu'est-ce donc répond Hugues, que commenter la lettre sinon montrer quelle est la signification de la lettre ? — La lettre, répliquent ses adversaires, a deux sens, l'un *secundum litteram*, l'autre *secundum allegoriam*. Ainsi le mot *leo* à l'entendre *secundum historiam* signifie un animal, mais *secundum allegoriam* signifie le Christ : donc le mot *leo* signifie le Christ ». A quoi Hugues de Saint-Victor répond avec beaucoup de finesse et d'à-propos que ce n'est pas l'expression verbale *leo* qui désigne le Christ, mais la réalité même désignée par ce mot est seule symbole du Sauveur. Discussion significative et qui est l'indice d'une tendance dangereuse : celle qui consiste à tenir de moins en moins compte du sens propre du texte et à se livrer à des interprétations allégoriques parfaitement arbitraires.

Pour acquérir la connaissance de l'histoire, il faut lire ceux des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament qui la racontent, c'est-à-dire la Genèse, l'Exode, Josué, les livres des Juges et des Rois, et les Paralipomènes dans l'Ancien Testament; les quatre Évangiles et les Actes dans le Nouveau. Comme l'ensemble de ces livres ne pouvait constituer un ouvrage méthodique adapté à l'enseignement, les maîtres en composaient de spéciaux à l'usage des étudiants. Il est certain, comme en fait foi le prologue du *De Sacramentis* (1) que Hugues a composé un de ces manuels destiné à faciliter l'étude de l'*historia*. C'est dans le même but que plus tard,

(1) « Cum igitur de prima eruditione sacri eloquii quae in historica constat lectione, compendiosum volumen prius dictassem, hoc nunc ad secundam eruditionem quae in allegoria est introducendis praeparavi ». P. L., 176, 183. Ce « compendiosum volumen » est très probablement la *Chronique* publiée par G. Waitz (*Mon. Germ. Hist.*, SS., t. XXIV, pp. 86-97) et dont l'authenticité se trouve aujourd'hui confirmée, mentionnée qu'elle est dans l'*Indiculum* qu'a publié le P. J. de Ghellinck, *Rech. de Sciences Relig.* I (1910), pp. 277-283.

vers 1173, Pierre le Mangeur composa son *Historia scolastica* qui devint au moyen âge le livre classique d'histoire chrétienne. Il déclare expressément, dans le prologue, l'avoir écrite, à la demande de ses amis, en vue de remédier aux inconvénients que présentait, sous le rapport pédagogique, la lecture des livres historique de la Bible (1).

La connaissance de l'histoire est acquise; il est dès lors temps de rechercher les allégories. Hugues de Saint-Victor, comparant l'enseignement des Écritures à la construction d'un édifice, dit que l'*historia* en est le fondement, l'*allegoria* en représente les murs, l'ensemble de la construction, la *tropologia* le couronnement et l'ornementation. Par *allegoria* il entend donc la partie de l'édifice que l'on élève après avoir mis l'*historia* à la base, mais il n'en donne pas une définition précise et claire. « Il y a allégorie, dit-il, lorsque cela même qui est signifié par la lettre de l'Écriture, symbolise à son tour un autre fait, présent au futur » (2). C'est le sens spirituel, où, non plus seulement les mots, mais les choses et les faits sont des signes. Cette définition n'explique pas clairement quel est l'objet direct de l'allégorie, considérée comme distincte de la tropologie. Mais on reconnaît vite à lire Hugues de Saint-Victor et les auteurs qui parlent du sens allégorique, qu'ils entendent par là le contenu doctrinal des Écritures.

Hugues de Saint-Victor insiste beaucoup sur la difficulté que présente l'interprétation allégorique : elle n'est pas à la portée des esprits lents et faibles; elle exige de la subtilité et de la prudence, une connaissance précise et claire des vérités chrétiennes; car elle doit toujours être conforme à la doctrine, à la vérité de la foi. L'allégorie, c'est la construction, le corps de l'édifice doctrinal : or il comprend, outre la fondation, à savoir l'*historia*, les assises solides que sont les

(1) « Causa suscepti laboris fuit instans petitio sociorum. Qui cum historiam Sacrae Scripturae in serie, et glosis diffusam lectitarent, brevem nimis et inexpositam, opus aggredi me compulerunt ad quod pro veritate historiae consequenda recurrerent ». PIERRE LE MANGEUR, *Historia scolastica*, Prologus epistolarius, P. L., 198, 1053.

(2) « Allegoria est cum id quod ex littera significatum proponitur, aliud sive in praesenti, sive in futuro factum significatur ». *De Script. et scriptor. sacris*, 3. Hugues ne donne pas de définition de l'*allegoria* dans le *Didascalion*, mais l'appelle « spiritualis intelligentia », « spirituale aedificium ». *Didascalion*, lib. IV, c. 4.

rudiments de la foi. Toutes les allégories, pour être recevables, doivent s'adapter et ne point contredire les vérités fondamentales de la foi : et c'est ainsi que tous les « sacrements » contenus dans l'Écriture ont leurs principes particuliers, tous les organismes doctrinaux (*ordines*) leurs bases propres. — Les livres que Hugues conseille de lire en vue de l'interprétation allégorique sont : les premiers chapitres de la Genèse sur l'œuvre des six jours, les trois derniers livres du Pentateuque, le commencement et la fin d'Ézéchiel, Job, les Psaumes, le Cantique des Cantiques, les Évangiles de saint Matthieu et de saint Jean, les épîtres de saint Paul, les épitres canoniques et l'Apocalypse. Ses préférences vont aux Épitres de saint Paul où se résument l'un et l'autre Testament.

C'est maintenant l'heure des considérations morales (*tropologia*), qu'inspirent les réalités signifiées dans l'Écriture. Il y a là une sainteté naturelle (*justitia naturalis*) d'où peut naître la rectitude de nos mœurs (*justitia positiva*) : « Contemplando quid fecerit Deus, quid nobis faciendum sit, agnoscimus. Omnis natura Deum loquitur. Omnis natura hominem docet. Omnis natura rationem parit et nihil in universitate infecundum est ». La nature est pour Hugues plus qu'un champ d'investigation empirique : elle a un sens; on y peut saisir la bienveillance et les leçons de son divin Auteur. C'est engager l'homme à chercher avec ferveur les explications purement physiques, mais pour mieux trouver, à l'intérieur même de l'ordre naturel, une pensée de Dieu.

L'explication morale ou *tropologia* était plutôt l'objet des sermons et des homélies que de l'enseignement proprement dit de l'Écriture, du moins dans les écoles épiscopales. Dans les monastères, il semble qu'on recherchait ce genre d'explication de préférence à l'enseignement doctrinal. Les commentaires des moines, comme Guibert de Nogent ou Rupert de Tuy, sont presque exclusivement des commentaires moraux, et Guibert de Nogent, qui déclare tenir de saint Anselme sa méthode d'exégèse, jugeait l'interprétation morale de l'Écriture plus utile que l'exégèse allégorique (1).

(1) « Porro in Genesi ideo potissimum moralitati intendi, non quod in sensu allegorico, si pariter elaborarem, sentienda deficerent, sed quod judicio meo allegoricis moralia satis hoc tempore utiliora putarem, fide ex Deo ad integrum

Le grand maître en la matière demeure saint Grégoire le Grand. C'est de lui qu'on s'inspirait le plus, Hugues de Saint-Victor le déclare expressément (1), et Guibert de Nogent tient les *Gregoriana dicta* comme le modèle des commentaires scripturaires (2). De fait, on a composé au moyen âge plus d'une compilation des écrits de saint Grégoire; citons, à l'époque qui nous occupe, celle d'Alulphe, moine de Saint-Martin de Tournay, mort en 1144.

B. *En quel ordre convient-il de lire les Livres Saints?* On ne doit pas lire au hasard les divers recueils qui composent l'Écriture; il y a un ordre à suivre (3) et qui varie selon qu'il s'agit de l'*historia* ou de l'*allegoria*. S'attache-t-on au sens littéral, on doit lire les Livres saints en respectant l'ordre des temps et donc commencer par les pages de l'Ancien Testament. En revanche, l'interprétation allégorique ayant pour objet la doctrine, l'ordre qui lui convient, c'est l'ordre de connaissance *(ordo cognitionis)*. Or dans la connaissance on passe du clair à l'obscur, on va du plus connu au moins connu. Et donc, le Nouveau Testament où les vérités de la foi sont clairement exposées, doit précéder, s'il s'agit d'interprétation allégorique, l'Ancien Testament, où elles ne sont annoncées que d'une manière obscure. C'est après avoir lu dans l'Evangile que l'ange Gabriel fut envoyé à Marie et lui apprit qu'elle enfanterait un Fils, que je comprends la prophétie : *Ecce Virgo concipiet.* Si vous ne connaissez la vie du Christ, vous ne pénétrerez jamais le mystère des anciennes figures.

stante, moribus pene omnium multiplici vitio profligatis, et quod in immensum tendere opus non meae fuerat licentiae aut voluntatis ». *De vita sua.* P. L., 156, 876.

(1) *Didascalion,* lib. V, c. 7.

(2) GUIBERT DE NOGENT, *De vita sua,* P. L., 156, 874.

(3) Le maître qui commençait à enseigner la Bible devait fournir un exposé sur l'ordonnance des livres. ROBERT DE MELUN se plaint de ceux qui négligent le texte et l'ordre normal des livres pour concentrer toute leur attention sur les gloses : « Ordinis namque doctrinalis magna confusio est et discipline intolerabilis perturbatio secundarium principali adaequare, nedum anteponere : quod ab his fieri qua ratione negabitur, qui textu et *serie legendorum librorum* postpositis, totam lectionis operam in studio glossularum expendunt ». Le fameux prologue des Sentences de ROBERT DE MELUN (ms. Bruges 191, fol. 1va et ss.) est une véhémente protestation contre ceux « qui textum negligentes glossis intendunt ». Cf. M. GRABMANN, *Gesch. d. scholast. Methode,* Freiburg, Bd. II, 1911, pp. 344.

C. *L'ordre du récit.* Il faut y prendre garde, dans les Livres saints, le texte sacré ne respecte pas toujours l'ordre naturel des faits, plaçant parfois les événements qui ont suivi avant ceux qui ont précédé. Au surplus il arrive que l'auteur inspiré ne ménage pas les transitions nécessaires; car des faits qu'un long intervalle de temps a séparés sont ainsi liés dans le discours qu'on les croirait joints immédiatement l'un à l'autre dans la réalité.

D. *L'ordre propre aux éléments du commentaire scripturaire.* Quel que soit le texte de la Bible, quel que soit le genre d'interprétation adopté, historique, allégorique ou tropologique, le maître, en son commentaire, procédait de la même manière que pour la « lecture » d'un auteur profane du *trivium* ou du *quadrivium*. Il présentait d'abord la *littera* c'est-à-dire la construction des mots (*constructio*) et leur enchaînement (*continuatio*), puis le *sensus* ou sens obvie, enfin la *sententia* ou sens caché qui ne saurait être découvert sans commentaire (1). Hugues remarque qu'on ne trouve pas en tout passage de l'Écriture ces trois éléments : *littera*, *sensus*, *sententia*. Tantôt, dit-il, le texte ne comporte que la *littera* et le *sensus :* c'est lorsque la pensée exprimée est si claire qu'elle ne laisse rien à sous-entendre. Tantôt le texte ne comporte que la *littera* et la *sententia :* c'est le cas lorsque, une fois faite la construction grammaticale, le sens du texte demeure si caché que l'auditeur est incapable de saisir quoique ce soit sans le secours d'un commentaire. Enfin le récit comporte à la fois le *sensus* et la *sententia*, le sens obvie et le sens caché, lorsqu'on a dès l'abord une certaine intelligence du texte, mais qu'il demeure quelque sous-entendu que le commentaire du maître a pour charge de révéler.

Hugues donne des exemples de constructions grammaticales plus ou moins parfaites. Quant au sens obvie, il faut bien veiller à ne pas le croire trop vite absent, car par suite d'un idiotisme, d'une allusion qui nous échappe, nous

(1) « Expositio tria continet : litteram, sensum, sententiam. Littera est congrua ordinatio dictionum, quam etiam constructionem vocamus. Sensus est facilis quaedam et aperta significatio, quam littera prima fronte praefert. Sententia est profundior intelligentia, quae nisi expositione vel interpretatione non invenitur. In his ordo est, ut primum littera, deinde sensus, deinde sententia inquiratur : quo facto, perfecta est expositio ». *Didascalion*, lib. II, c. 9.

pouvons ne pas le saisir, alors qu'il existe en réalité et qu'il était dans la pensée de l'auteur. Quant aux sens cachés, qu'ils ne soient jamais absurdes, jamais faux. C'est le lieu, pense Hugues, de rappeler les règles augustiniennes de l'interprétation scripturaire. Hugues nous les livre; il les emprunte mot pour mot, sans nommer leur auteur, non pas au *De doctrina christiana*, mais au *De Genesi ad litteram* de saint Augustin.

3° *Le procédé logique*. Pour l'enseignement scripturaire, le procédé logique (*modus legendi*) que recommande Hugues de Saint-Victor, c'est la division, soit qu'il s'agisse de discerner les diverses parties d'une réalité confuse (*partitio*), soit qu'il s'agisse d'une attentive recherche destinée à produire au grand jour ce qui était obscur (*investigatio*). Ce sont là données de logique traditionnelle qui ne décèle en rien l'originalité du Victorin.

TECHNIQUES ET MÉTHODES

Si l'enseignement de la sagesse chrétienne est d'abord une « lecture » de l'Écriture, parmi les procédés mis au service de cette interprétation, le plus notable est l'emploi des gloses classiques (1). Méthode rudimentaire, très heureuse sans doute à une époque où le savoir des clercs est assez limité, mais qui n'est pas particulière à l'enseignement de la science sacrée. L'École de droit de Bologne, alors en pleine efflorescence — on vient de découvrir le Digeste, — se caractérise comme une école de glossateurs. Suivant l'exemple donné par Irnerius lui-même, on se contente de faire des textes romains de brefs commentaires; c'est le règne d'une méthode purement exégétique, qui trouve au reste en France

(1) Sur l'emploi des gloses dans l'enseignement scripturaire : P. MANDONNET, O. P., *Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d'Aquin. 3e Enseignement de la Bible « selon l'usage de Paris »*, dans *Revue thomiste*, 1929, pp. 489-519; J. B. HABLITZEL, *Untersuchungen über die* Glossa ordinaria *Walafrid Strabos*, dans *Biblische Zeitschrift*, XII (1914), pp. 147-157.
En matières juridiques : J. JUNCKER, *Summen und Glossen. Beiträge z. Literaturgeschichte des kanonischen Rechts im zwölften Jahrhundert*, dans *Zeitschr. der Savigny-Stift., Kan. Abt.*, XLV (1925), pp. 384-474; F. GILLMANN, *Die Dekretglossen des Cod. Stuttgart*, dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, CVII (1927), pp. 192-250.

de nombreux imitateurs parmi les jurisconsultes et les canonistes du XII[e] et de la première moitié du XIII[e] siècle, jusqu'au jour où le bénédictin Jacques de Révigny, qui n'était pas seulement jurisconsulte, mais aussi philosophe et théologien, applique au droit la méthode dont saint Thomas, après d'autres, usait alors en théologie : la dialectique.

L'usage des gloses en faveur de l'interprétation scripturaire était déjà pratiqué au temps de Raban Maur. Ce bon moine, en effet, dans la seconde préface de ses *Enarrationes in Epistolas sancti Pauli*, fait des recommandations à ceux qui liront devant d'autres ses commentaires; il les prie d'indiquer, comme il l'a fait lui-même, pour chaque fragment de commentaire, quel en est l'auteur, afin que les auditeurs, en présence de commentaires discordants, restituent à chacun ce qui lui appartient (1). Au XII[e] siècle c'était devenu une habitude de se servir ainsi au cours, d'une glose ou des commentaires des Pères. Nous en avons un témoignage dans le curieux récit, fait par Abélard, de ses premières leçons sur l'Écriture. « Mes condisciples m'ayant demandé, raconte-t-il, ce que je pensais des leçons d'Écriture sainte, moi qui n'avais encore étudié que la philosophie naturelle, je leur répondis : être assidu aux cours est très salutaire; on y apprend à sauver son âme, mais je suis très étonné qu'aux personnes cultivées lisant les commentaires des Pères, les écrits et gloses de ces Pères ne suffisent pas et qu'il faille encore recourir à un maître. La plupart de ceux qui étaient là ricanèrent et me demandèrent si j'étais capable de pareille chose et si j'en aurais la hardiesse. Je répondis que, s'ils le voulaient, j'étais prêt à le faire. Alors tous de s'écrier en ricanant plus fort : « Oui, nous le voulons aussi. Qu'on vous cherche et qu'on vous donne un commentateur (*expositor*) d'un passage peu connu de l'Écriture et mettez votre promesse à l'épreuve » (2). Ils s'accordèrent tous sur une très obscure prophétie d'Ézéchiel. Ayant donc pris un

(1) « Illum autem qui lectione nostra uti elegit, admoneo ut ubicumque conspexerit nomina, quorum dicta ex suis libris excerpsi, forinsecus in pagina singulis litteris, aut binis, seu etiam ternis praenotata, non pigeat *in legendo coram aliis* illa praenuntiare, ne ferte auditorem confundat cum nescierit quis hoc vel illud ediderit, et alterius scripta arbitretur quam de veritas habet ». RABAN MAUR, *Enarrationum in Epistolas sancti Pauli*, Altera praefatio, P. L., 111, 1275.

(2) ABÉLARD, *Hist. cal.*, P. L., 178, 124.

commentateur (*expositor*), je les invitai aussitôt pour le lendemain, à la leçon ». Et Abélard, continuant son récit, raconte avec vanité le succès qu'il obtint. Ce passage de l'*Historia calamitatum* prouve qu'au cours, le maître qui enseignait l'Écriture utilisait un *expositor* (1) et qu'au XII[e] siècle on se servait de gloses dans l'explication orale des Écritures. On ne saurait au reste déterminer très exactement quelles étaient ces gloses, tant on vit surgir depuis l'époque carolingienne une floraison d'abrégés, extraits, florilèges, catènes, etc...

Deux gloses devaient être, dans la suite, particulièrement utilisées. On atttribue, certainement à tort, la première à Walafrid Strabon, moine de l'abbaye de Reichnau, mort en 849 : c'est une série d'emprunts faits aux Pères ou aux écrivains ecclésiastiques, Raban Maur surtout, et qui forme le commentaire autorisé du texte scripturaire (2). Alors que cette glose, dite de Strabon, était marginale, la seconde, œuvre d'Anselme de Laon, était à la fois marginale et interlinéaire et, tout en contenant des citations de Pères, était plus à la portée des étudiants par les explications verbales, claires et courtes qu'elle comportait (3). Lanfranc,

(1) CASSIODORE emploie déjà le terme générique d'*expositores* pour désigner les commentateurs des Écritures; il les distingue nettement des *introductores*, ou théoriciens de l'enseignement scripturaire : « Si ab introductoribus fortasse aliqua praetermissa sunt, tunc librorum expositores sedulo requiramus ». CASSIODORE, ouv. cit., c. 10; P. L., 70, 1122. Au XII[e] siècle on désigne parfois par *expositor* la glose dite de Strabon : ainsi fait ROBERT DE MELUN dans ses *Questiones de divina pagina* (cf. R. MARTIN, O. P., *Œuvres de Robert de Melun*, I. Louvain, 1932) et l'auteur des *Quaestiones in Epistolas D. Pauli* (cf. P. L., 175, 446). Pierre Lombard (II *Sent.*, d. 26, c. 4) cite sous le nom d'*expositor* la glose interlinéaire.

(2) Ce problème de la *Glossa ordinaria*, « si malheureusement imprimée parmi les œuvres de Walafrid Strabon, qui est bien innocent de cette pauvre rapsodie », semble devoir bientôt s'éclaircir. « Pour une partie au moins, j'incline à croire, dit Dom WILMART, qu'Anselme de Laon fournit la solution du problème. Mais, de grâce, qu'on laisse Walafrid en paix; sa « glose » qui porte sur l'œuvre de Raban est tout autre chose » (*Rev. Bénéd.*, XL (1928), p. 95, note 6). Le rôle de Pierre Lombard sera à examiner; cf. H. H. GLUNZ, *History of the Vulgate in England from Alcuin to R. Bacon*, Cambridge, 1933, et J. DE GHELLINCK, *Les « opera dubia vel spuria » attribués à Pierre Lombard*, dans *Rev. hist. eccl.*, XXVIII (1932), pp. 839-840. GLUNZ souligne nettement la parenté entre la *glossa ordinaria* et la *glossa interlinearis*, ce qui nous oriente vers l'école de Laon et ses travaux; les commentaires d'Anselme interviennent ici.

(3) Cf. la note précédente.

lui aussi, avait composé une glose des Épitres de saint Paul (1). Elle était *interjecta*, c'est-à-dire que le texte de la glose était intercalé dans le texte même des Épîtres. Le procédé n'était pas très heureux, car il ne permettait pas la lecture courante du texte de l'Écriture. Aussi ne voyons-nous pas qu'il ait été imité. Les gloses marginales et interlinéaires étaient, au contraire, très usitées, tant pour l'enseignement des arts libéraux et du droit, que pour celui de la théologie. On mettait de préférence entre les lignes les gloses proprement dites, c'est-à-dire l'explication d'un mot isolé, d'un mot par un de ses synonymes, et l'on réservait pour la marge les remarques où le sens du texte était approfondi.

Au cours de la première moitié du XII[e] siècle, l'usage de ces gloses se généralise dans l'exposition du texte scripturaire (2). C'est Pierre Lombard qui fit, par son apport, le succès de la glose de Strabon, au point qu'on l'appela après lui *glossa ordinaria*. Mais Abélard ne paraît pas l'avoir utilisée (3). Dans son commentaire sur l'Épître aux Romains, on constate qu'il a sous la main, lorsqu'il l'écrit, la traduction latine du commentaire d'Origène, le commentaire de saint Ambroise et celui dit d'Haymon d'Halberstadt sur la même épître. De même Lanfranc utilise sans cesse, dans son commentaire des Épîtres de saint Paul, les commentaires attribués à saint Ambroise, que peut-être il avait rapportés d'Italie. Il est probable que, pendant assez longtemps, chaque maître utilisa, pour ses leçons, les commentaires ou les gloses qu'il était parvenu à se procurer, et que ce nest qu'assez tard, lorsque les manuscrits de la glose ordinaire de

(1) P. L., 150.

(2) ROBERT DE MELUN qui protestera contre cet usage croissant (cf. ci-dessus p. 188, note), vise sans doute deux réputations et deux œuvres qui peuvent lui porter ombrage : les gloses sur le Psautier et sur saint Paul de GILBERT DE LA PORRÉE (*glossatura media*) et de PIERRE LOMBARD (*major glossatura* ou même *glosa* tout court). Cf. sur les œuvres de Pierre Lombard : *Chronicon* d'Albéric de Trois-Fontaines : « Fecit tria opuscula egregia, videlicet librum Sententiarum, quod est opus excellentissimum, glossaturam continuam super beati Pauli epistolas, et opus satis grande super psalterium. Et hec est in scholis illa qui dicitur major glossatura »; dans *Mon. Germ. Hist.*, *SS.*, XXIII, p. 843.

(3) Constatons qu'un disciple d'Abélard, ROLAND BANDINELLI, en fait déjà un assez fréquent emploi. Cf. A. GIETL, *Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III*, Freiburg, 1891, p. 38, 42, 58, 77, 91, 109, 115, 129, 148, 150, 164, 191, 203, 220, 275.

Strabon et de la glose d'Anselme de Laon se furent plus répandus, à cause de leur valeur pédagogique, que ces gloses devinrent d'un usage courant dans l'explication publique des Écritures.

Le principe de la supériorité de la théologie sur toutes les autres branches d'étude, sur les arts libéraux qui devaient lui prêter leur concours, apportait aussi, dans une certaine limite, par la manière dont on le mettait en pratique, une réglementation à l'abus de l'interprétation allégorique. En déclarant, en effet, que la théologie était la reine des sciences et que l'étude des arts libéraux devait préparer à celle de la théologie, les hommes du moyen âge n'entendaient pas seulement par là que, pour se livrer utilement à la lecture des Écritures, il fallait avoir un esprit formé et ouvert par la connaissance des arts libéraux, être *litteratus*. C'avait été un moment, on l'a vu, l'opinion du présomptueux Abélard qui, à l'école d'Anselme de Laon, soutenait que, pour comprendre les ouvrages des Pères, il suffisait d'être instruit *in philosophicis* (1). Mais les circonstances, en particulier les attaques dirigées contre l'insuffisance de son instruction théologique, et sa première condamnation à Soissons, le firent bien changer d'avis. Hugues de Saint-Victor pensait tout autrement. Il jugeait sévèrement la présomption d'Abélard; et plusieurs fois il exposa dans ses écrits comment on devait utiliser chacun des arts du *trivium* et du *quadrivium* dans l'explication des Écritures (2).

Puisque l'étude de l'Écriture comporte une triple technique historique, allégorique et tropologique, et que le commentaire historique en demeure au sens immédiat des mots, tandis que l'explication allégorique et tropologique considèrent la signification ultérieure des réalités elles-mêmes signifiées par les mots, les sciences du *trivium* : grammaire, dialectique et rhétorique, qui ont pour objet la science des mots, sont au service de l'interprétation historique, et les

(1) Voir le récit de l'*Historia calamitatum* cité plus haut. Mes condisciples demandèrent, dit-il, « quid mihi de divinorum lectione videretur, qui nondum nisi in philosophicis studueram ». Les éditions portent *in physicis* au lieu de *in philosophicis*, mais cette dernière leçon est celle des manuscrits. Cf. H. DENIFLE, *Die Universitäten*, t. I, p. 765, n. 31.

(2) *De Sacramentis*, Prologus, c. 5 et 6, 176, 205; et surtout *De Scripturis et scriptoribus sacris*, c. 13-16, P. L., 175, 20-24.

sciences du *quadrivium* : arithmétique, musique, géométrie et astronomie, qui ont pour objet la science des réalités sont au service du commentaire allégorique et tropologique (1).

(1) « Constat quod omnes artes naturales divinae scientiae famulantur; et inferior sapientia recte ordinata ad superiorem conducit. Sub eo igitur sensu qui est in significatione vocum ad res, continetur historia; cui famulantur tres scientiae sicut dictum est, id est grammatica, dialectica, rhetorica. Sub eo autem sensu qui est in significatione rerum ad facta mystica, continetur allegoria. Et sub eo sensu qui est in significatione rerum ad facienda mystica, continetur tropologia; et his duobus famulantur arthmetica, musica, geometria, astronomia et physica. Super haec ante omnia divinum illud est ad quod ducit divina Scriptura sive in allegoria, sive in tropologia : quorum alterum (quod in allegoria est) rectam fidem, alterum (quod in tropologia est) informat bonam operationem : in quibus constat cognitio veritatis et amor virtutis : et haec est vera reparatio hominis ». *De Sacramentis*, Prologus, c. 6.

— *Utilisation de la grammaire.*

L'emploi de la grammaire au service de l'interprétation scripturaire est, dans l'histoire de l'exégèse, un fait très curieux et fort important, dont on relève encore des survivances, alors même que la méthode dialectique s'est imposée définitivement. Saint Augustin, l'un des premiers, affirme, en faveur du commentaire biblique, le bienfait que c'est de connaître les *schemata* et les *tropi :* « Sciant autem litterati modis omnibus locutionis, quos grammatici graeco nomine tropos vocant, auctores nostros usos fuisse et multiplicius atque copiosius, quam possunt existimare vel credere qui nesciunt eos et in aliis ista didicerunt; quos tamen tropos qui noverunt, agnoscunt in litteris sanctis, eorumque scientia ad eas intellegendas aliquantum adjuvantur ». (*De Doctrina christiana*, l. III, c. 29, 40; cf. *De Trinitate*, l. XV, c. 9; P. L., 42, 1068).

Un tel éloge de la grammaire aura des échos, chez Cassiodore et Isidore de Séville par ex.; mais il est très notable que la réforme carolingienne eut pour résultat de remettre en honneur les études grammaticales et leur valeur exégétique. Témoin le célèbre capitulaire *De litteris colendis* (*Karoli epistola de litteris colendis*, dans *Mon. Germ. Hist.*, *LL.*, II, Capitularia, t. I, p. 79) : « Cum autem in sacris paginis schemata, tropi et caetera his similia inserta inveniantur, nulli dubium est quod ea unusquisque legens tanto citius spiritualiter intelligit, quanto prius in litterarum magisterio plenius instructus fuerit ». Bède (*De schematibus et tropis Sacrae Scripturae liber*, P. L., 40, 175) confirme le droit qu'il a d'enseigner les schemata et les tropi, en remarquant qu'on les rencontrait tous dans l'Écriture bien avant que les Grecs n'en eussent donné la théorie. Raban Maur (*De clericorum institutione*, III, c. 18; P. L., 107, 395) reproduit les idées, voire même les expressions du *De Doctrina christiana* sur l'utilité de la grammaire en science sacrée; c'est là un enseignement qui ne sera au reste jamais oublié (Yves de Chartres, *Pan.*, II, 135, prescrit, ainsi que fera Gratien : « Grammatica legenda est ut per eam Sacrae Scripturae intelligentur »).

C'est du milieu du XIIe siècle, sous l'influence de Pierre Hélie, que date l'infiltration de la dialectique en grammaire; on ne se contente plus de commenter les célèbres exposés de Priscien et de Donat; on aboutit à une véritable philosophie du langage où la logique et la métaphysique entrent en jeu. La grammaire spéculative, basée sur une analyse très objective du langage, sera l'occasion de réflexions théologiques fécondes, surtout en ce qui touche

En ce dernier cas, sachons distinguer en une réalité sa nature et sa forme. La nature, ce sont les qualités internes que nous percevons par les sens, hormis la vue : saveur, rugosité, sonorité, etc.; elles sont l'objet de la physique. La forme, c'est la disposition extérieure, qu'il s'agisse du nombre, objet de l'arithmétique, ou de la proportion, objet de la musique, ou de la dimension, objet de la géométrie, ou du mouvement, objet de l'astronomie (1). Ainsi les sciences du *quadrivium* et la physique font connaître au commentateur la forme et la nature des choses, leurs qualités externes et internes, et c'est sur ces données que le commentateur doit construire l'interprétation allégorique ou tropologique. Ailleurs, Hugues de Saint-Victor indique que pour dégager des réalités désignées par l'Écriture les multiples significations qu'elles enferment, il faut envisager outre leur forme et leur nature cinq autres circonstances (personnes, nombres, lieux, temps et actions) et il montre d'une façon détaillée comment ces diverses catégories servent à établir le sens allégorique (2).

De fait, les auteurs du moyen âge utilisaient les divers arts libéraux dans leurs écrits théologiques ou leurs commentaires scripturaires. On a déjà vu que la dialectique

les traités des noms divins (Cf. ABÉLARD, *Theologia christiana*, l. III, P. L., 178, 1245) et de la Trinité. — Cf. M. ROGER, *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, Paris, 1905; M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Münschen, 1911 et 1923; J. DE GHELLINCK, *Dialectique et dogme aux* Xe-XIIe *siècles* (*Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mitt.*, Supplementband, 1913, pp. 79-99); M. GRABMANN, *Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik* (*Tractatus de modis significandi*) dans *Philos. Jahrbuch*, XXXV (1922), pp. 121-135, 199-214.

L'usage des *tropi* et *schemata* en lecture et interprétation bibliques se développe aussi par transfert des techniques de la rhétorique, chez qui s'était élaborée une technique raffinée. Cf. par ex. l'*ars versificatoria* de MATTHIEU DE VENDÔME, édition par E. FARAL, *Les arts poétiques du* XIIe *et du* XIIIe *siècle*, Paris, 1923, p. 107-108 (plan) et ss.

(1) « Cognitio rerum circa duo versatur, id est formam et naturam. Forma est in exteriori dispositione, natura in interiori qualitate. Forma rerum aut in numero consideratur, ad quem pertinet arithmetica; aut in proportione ad quem pertinet musica; aut in dimensione ad quem pertinet geometria; aut in motu ad quem pertinet astronomia. Ad interiorem vero rerum naturam physica spectat ». Ibid., c. 5. Il est curieux de noter que ce texte est cité presque mot pour mot par CONRAD DE HIRSCHAU (*Dialogus*, p. 65) qui le donne comme venant de « cujusdam probatissimi grammatici ».

(2) *De Scripturis et scriptoribus sacris*, c. 14-16, P. L., 175, 21-24. — On peut résumer selon ce schéma la doctrine que Hugues professe dans le *De Sacramentis* sur l'utilisation des arts dans le commentaire scripturaire :

était employée à la réfutation des hérétiques et des païens, et Abélard, comme nous aurons à le montrer, la fit servir à constituer la théologie en un ensemble systématique. D'après Jean de Salisbury, Gilbert de la Porrée possédait les diverses disciplines, et, connaissant leur connexité, il les faisait servir à la théologie. Il savait expliquer les propriétés des termes et les figures des Écritures par des exemples empruntés aux philosophes, aux orateurs et aux poètes (1). On recourait également beaucoup à la physique. Ainsi Gerbert combat par la physique l'hérésie des stercoraires sur l'Eucharistie (2). Au dire d'Abélard, lorsque les Pères cherchent dans la nature des animaux ou des autres êtres les mystères de l'allégorie, pour attribuer aux choses telle ou telle qualité, ils s'appuient sur les renseignements fournis par les auteurs qui ont traité des sciences de la nature (3). Lui-même recourt au même procédé : on peut le voir appliqué, par exemple, dans son sermon si curieux sur saint Jean-Baptiste, où il arrive, en partant des habitudes et des mœurs de l'onagre, dont il est parlé dans l'Écriture, à faire tout un traité des vertus monastiques (4). Ailleurs, dans une lettre adressée à Héloïse, il commente le *Nigra sum sed formosa* du Cantique des Cantiques, et montre, par l'allégorie, comment l'épouse au teint d'ébène est la figure des religieuses qui vivent dans le cloître (5).

I. Au service de l'*historia :*

- *Cognitio vocum*
  - pronuntiatio : *grammatica.*
  - significatio : *dialectica.*
  - pronuntiatio et significatio : *rhetorica.*

II. Au service de l'*allegoria* et de la *tropologia :*

- *Cognitio rerum*
  - forma
    - numerus : *arithmetica.*
    - proportio : *musica.*
    - dimensio : *geometria.*
    - motus : *astronomia.*
  - natura : *physica.*

(1) « Habebat enim connexas disciplinas, easque theologie servire faciebat... Proprietates figurasque sermonum et in theologia tam philosophorum et oratorum quam poetarum declarabat exemplis ». *Historia pontificalis*, c. 12, éd. Webb, p. 28.

(2) GERBERT, *De corpore et Sanguine Domini*, c. 9; P. L., 139, 187.

(3) « Cum sancti doctores allegoriarum mysteria in ipsis animalium vel quarumlibet naturis rerum investigent, juxta ipsorum philosophorum dicta, has assignant, dicentes quidem hanc hujus vel illius naturam esse rei, sicut Physicae scriptores tradiderunt ». ABÉLARD, *Introductio ad theologiam*, P. L., 178, 1046.

(4) ID., *Sermo de sancto Joanne Baptista*, P. L., ibid., 582.

(5) ID., *Epistola* V, P. L., ibid., 200 et suiv.

Autant que la physique, les nombres prêtaient à l'allégorie. Isidore de Séville avait fait un petit traité sur les vertus des nombres; et Abélard et Hugues de Saint-Victor, qui croyaient eux aussi à leur signification mystérieuse, ne manquent pas d'y avoir recours (1).

Enfin, pour les noms, et en particulier les noms propres de personnes et de lieux, on faisait sans cesse appel à l'étymologie, et on partait de là pour construire l'allégorie. Le *Liber de nominibus hebraicis* et le *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum* de saint Jérôme, comme aussi les *Etymologies*, les *Différences* et les *Synonymes* d'Isidore de Séville, étaient sans cesse mis à contribution. On pratiquait d'autant plus volontiers cette méthode, qu'on croyait communément que l'imposition des noms, tout en étant d'origine humaine, n'est cependant pas arbitraire, mais a sa norme dernière dans la nature des choses; que, par suite, on peut arriver, par l'étymologie des mots, à retrouver ce qu'ils expriment de la nature des choses (2).

En dehors de ces règles sur l'interprétation des Écritures, les maîtres étaient libres dans leurs explications. Celles-ci, dès lors, variaient suivant leurs connaissances et leurs goûts personnels, ainsi que suivant le niveau intellectuel de leurs auditeurs. Le commentaire de Lanfranc sur les Épîtres de saint Paul est très simple. Parfois historique, le plus souvent littéral, il a les qualités de précision, de simplicité et de clarté qui sont les qualités du genre. Dans la glose, lorsque la pensée de saint Paul n'apparaît pas nettement , lorsqu'un raisonnement n'est pas clair, Lanfranc les explique brièvement, en abusant un peu cependant de l'appareil logique de l'école. On rencontre souvent dans sa glose des expressions comme celles-ci: *a simili*, *a minori*, *a causa*, *exaggeratio*, *affectus*, *responsio*, *assumptio*, *inductio*, *a contrario*, *conclusio a simili*. C'est, sans doute, ce qui a fait dire à Sigebert de Gembloux que Lanfranc a expliqué saint Paul en dia-

(1) Voir les considérations d'ABÉLARD sur les nombres binaires et ternaires *Problemata*, P. L., ibid., 700; et encore *Theologia christiana*, P. L., 1147 et 1206. Voir aussi les propos d'HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De Script. et scriptor. sacris*, c. 14; P. L., 175, 21-22.

(2) Cf. JEAN DE SALISBURY, *Metalogicon*, l. I, c. 14 : « Ipsa quoque nominum impositio aliorumque dictionum, etsi arbitrio humano processerit, naturae quodammodo obnoxia est, quam pro modulo suo probabiliter imitatur ».

lecticien (1), car, quant au reste, son commentaire n'a rien de bien original et le plus clair des solutions est emprunté à l'Ambrosiaster et à saint Augustin.

Si nous parlons des commentaires scripturaires de Lanfranc, quoiqu'ils appartiennent au XIe siècle, c'est qu'ils annoncent une renaissance. Nous ne pouvons nous figurer ce qu'étaient les explications de saint Anselme, dont il ne reste aucun commentaire sur l'Écriture. Il est également difficile de se représenter la nature et la valeur de l'enseignement d'Anselme de Laon, car les problèmes d'authenticité que posent les commentaires qui lui sont attribués ne sont pas résolus (2). A en juger par le commentaire sur l'Apocalypse, il s'agit d'une explication textuelle, plus grammaticale que théologique, assez semblable à la *glossa interlinearis*. D'Anselme de Laon à Hugues de Saint-Victor on remarque un progrès sensible : ce dernier, appliquant les principes exposés dans le *Didascalion* donne successivement l'explication littérale, l'explication allégorique et l'explication morale du texte sacré.

Les Commentaires sur l'Épître aux Romains et sur l'*Hexameron*, d'Abélard, marquent un progrès plus grand encore. Abélard, comme ses prédécesseurs, suit de près le texte, compare parfois les versions entre elles, fait des remarques de construction; mais ce qui fait son originalité, c'est que lorsque l'occasion s'en présente, il traite des questions théologiques. Ainsi, en expliquant le passage de l'Épître aux Romains où saint Paul parle de la connaissance que les païens ont pu avoir de Dieu, il reprend les idées exposées dans l'*Introductio* sur Dieu, sur la Trinité, sur le salut des philosophes (3). Il agite également le problème de la Rédemption; il l'introduit même par le titre *Quaestio* (4) et annonce la solution par un autre titre : *Solutio*. Au cours

(1) « Lanfrancus dialecticus et Cantuariensis episcopus Paulum apostolum exposuit et ubicumque opportunitas locorum occurrit, secundum leges dialecticae proponit, assumit, concludit ». SIGEBERT DE GEMBLOUX, *De scriptoribus ecclesiasticis*, c. 155; P. L., 160, 582.

(2) Cf. M. MANITIUS, *Gesch. d. lat. Liter. d. Mittelalters*, Bd. III, Munich, 1931, p. 238. H. H. GLUNZ, *History of the Vulgate in England from Alcuin to R. Bacon*, Cambridge, 1933, lui restitue les *Enarrationes in epist. S. Pauli* attribuées par Denifle à Hervé de Bourg-Dieu.

(3) ABÉLARD, *In epistolam ad Romanos*, P. L., 178, 802-807.

(4) Ibid., 833.

de son commentaire, il aborde de même les questions de la nécessité du baptême, du péché originel et de la circoncision, de l'amour de Dieu et du prochain, du mariage, etc. On rencontre ainsi une trentaine de questions théologiques soulevées ou traitées *ex professo* dans l'ensemble de l'ouvrage. Il y en a également plusieurs dans l'exposition de l'*Hexameron*.

Ces deux ouvrages sont, à notre connaissance, les premiers où l'on remarque ce procédé. Il pourrait donc bien avoir été introduit par Abélard, sans que du reste nous puissions l'affirmer avec certitude, n'en ayant pas d'autre preuve; en tout cas, ce devient une coutume après lui. Ainsi Pierre Lombard traite de même un certain nombre de questions théologiques dans ses commentaires sur les Épîtres de saint Paul, et on reconnaît, à la manière dont il introduit certaines d'entre elles, que le procédé est devenu d'un usage courant (1). Guillaume de Saint-Thierry ne le fait pas dans son *Expositio in Epistolam ad Romanos*, mais il s'en explique dans la préface en protestant contre un usage abusif, au détriment de la lecture pieuse du texte (2). Et c'est ainsi que, peu à peu, la *quaestio*, où un débat se trouve engagé, se surajoute à la *lectio* ou simple interprétation du texte scripturaire; une discussion s'amorce; la dialectique entre en jeu.

Mais avant de voir la transformation que cette entrée de la dialectique va opérer, avec Abélard, il nous faut considérer le développement de l'ancienne méthode, ses ressources accumulées, sa valeur, son insuffisance à mesure que la recherche d'une intelligibilité doctrinale, a fortiori d'une coordination systématique, manifestera ses exigences nouvelles dans les esprits.

(1) Voir la liste de ces *Quaestiones* dans *Petri Lombardi Libri IV Sententiarum*, Quaracchi, 1916, t. I, p. XXVII-XXIX. Sur l'origine de la *Quaestio*, cf. supra, p. 125.

(2) GUILLAUME DE SAINT-THIERRY déclare écrire son commentaire « suppressis, quae in ea (epistola) sunt, quaestionum molestiis ». *Expositio in Epistolam ad Romanos*, P. L., 180, 547.

CHAPITRE VI

LES « SOMMES DE SENTENCES »

L'enseignement de la science sacrée, *doctrina sacra*, se fait donc par une lecture de la *pagina sacra*. Toutes les ressources traditionnelles de l'exégèse, tous les procédés nouveaux, le pluralisme des sens, les approfondissements successifs de la *littera* à la *sententia*, les surcharges des gloses, tout cela ne tend qu'à éclairer le texte sacré, seule matière définitive de ce labeur : c'est de lui que part l'intelligence du croyant, tout comme sa foi; c'est en lui qu'elle doit se reposer. Tant et si bien que si elle s'attarde quelque peu en route et se complait dans la recherche des problèmes émergents du texte, les fidèles tenants de la tradition protestent contre ces « questions » qui sont pour le moins un appesantissement fâcheux.

Mais enfin, gloses contre lesquelles proteste Robert de Melun ou questions qu'exclut sévèrement Guillaume de Saint-Thierry, ces élaborations extra-littérales retiennent de plus en plus la curiosité des maîtres, et, en marge de la *lectio*, se multiplient les spéculations qui, chez un saint Anselme par exemple, constituent de vrais traités autonomes. Sans doute ses œuvres sont-elles, polémiques ou non, hors le régime d'enseignement (1); mais l'enseignement se

(1) Saint Anselme n'a pas composé une somme de théologie en vue de l'enseignement, quoique en fait ses traités abordent les principales questions de l'ensemble de la doctrine, et que lui-même recommande une lecture coordonnée de ses ouvrages (*De veritate*, P. L., 158, 468). La forme dialoguée, contrairement à ce qu'ont prétendu certains interprètes, est une fiction littéraire, et non pas un vestige d'exercices scolaires entre maître et disciples. Lui-même déclare quelle raison psychologique l'a incité à adopter cette forme (*Cur Deus homo*, lib. I, c. 1; P. L., 158, 362). Il reste que ces traités ont une attache avec la réalité scolaire, et ont bénéficié des entretiens qu'Anselme avait avec ses confrères du Bec : « Quidam fratres saepe me studioseque precati, ut quaedam quae illis de meditanda Divinitatis essentia et quibusdam

trouve en quelque sorte appâté par de telles richesses. Les problèmes de doctrine commencent à déborder les problèmes d'exégèse.

Et voici que, sur cet appétit proprement religieux de la foi approfondissant sa propre lumière (saint Anselme), vient s'exercer la pression de cette effervescence intellectuelle que nous avons observée à l'entrée du XII[e] siècle. Il est inévitable, et il est bienfaisant, que la *doctrina sacra* subisse le contre-coup de cette renaissance de culture générale; rationalisme, si l'on veut, car cette curiosité humaine, sur le terrain religieux et à plein la foi même, a nécessairement une coupe et des procédés rationnels, — mais non point du tout, en principe du moins, échec à la pureté de la foi. La culture littéraire de la renaissance du IX[e] siècle, nous l'avons vu, impliquait déjà dans sa critique grammaticale et ses analyses rhétoriques un certain rationalisme biblique; la loi du genre va jouer sur un terrain élargi. Qualifier Lanfranc, dans son exégèse, de *dialecticus*, parce que, au cours de sa glose, il discerne dans le texte sacré des arguments *a simili* ou *a causa* (1), c'est sans doute employer une épithète un peu grosse, mais, dans son principe, elle est parfaitement en situation. Ce sont les étapes de ce « rationalisme théologique » qu'il nous faut suivre désormais, dans les cadres de la renaissance qu'a décrits la première partie de notre étude sur l'enseignement en général au XII[e] siècle.

Plusieurs étapes seraient à discerner dans les démarches de cette foi en œuvre de raison théologique, selon un itinéraire qui part de la pure et simple interprétation textuelle (*lectio*; cf. chap. précédent), et s'achève dans la spéculation théologique organisée sur le type de la science aristotélicienne, ce qui nous mènerait bien au delà du XII[e] siècle, jusqu'à saint Thomas. A nous en tenir à nos limites chronologiques, dans le présent travail, le progrès se fait en deux étapes, ou mieux — car il faut éviter l'apparence de ruptures chronologiques factices — selon deux

aliis huic meditationi cohaerentibus, usitato sermone *colloquendo* protuleram, sub quodam eis exemplo meditationis describerem ». *Monologion*, praef., P. L., 158, 143A. Ne faut-il pas voir dans ce *colloquendo* une allusion à la *collatio* monastique ?

(1) Cf. ci-dessus, p. 237.

manières différentes, impliquées il est vrai l'une dans l'autre en leur exercice concret, relevant cependant d'un esprit notablement divers jusque dans le croisement et l'interaction de leurs démarches. L'une aboutit aux recueils organiques de *sententiae* : Hugues de Saint-Victor en est le maître, et Pierre Lombard le type scolaire fameux; l'autre adopte franchement la méthode de la dialectique et la structure de la science : Abélard en est le protagoniste.

Mais voyons auparavant en quel état se présente à ces constructeurs le texte de base, avec les surcharges qui l'enveloppent désormais; car c'est la matière et ce sont les instruments du travail théologique qu'entreprennent nos maîtres du XIIe siècle.

LECTURE GLOSÉE ET COMPILATION DE SENTENCES

A plusieurs reprises, dans son *Metalogicon*, Jean de Salisbury fait une critique sévère des maîtres qui, dans l'explication des « auteurs » de l'Antiquité, ne savent pas garder la mesure, disent tout à propos de tout, farcissent leur commentaire de toutes sortes d'éléments hétéroclites. Il semble que, dans leur domaine, les théologiens, autant que les autres, aient mérité pareils reproches. Leur situation pédagogique, il est vrai, était d'une certaine manière plus difficile. Ils se trouvaient en effet devant un texte dont, en principe, l'interprétation authentique était à chercher dans les commentaires des Pères et dans les œuvres de la tradition : vivante de corps et d'âme, en effet, la société surnaturelle qu'est l'Église, porte en elle les vérités originelles de la Révélation, et cette intelligence active, garantie par la présence de l'Esprit, est la lumière homogène en laquelle se peut comprendre le texte sacré. En principe par conséquent, le texte devait s'envelopper de ces explications produites au cours des siècles, ce qui requérait du maître une croissante érudition et menaçait souvent d'alourdir sa propre lecture.

De plus, le principe et la pratique de la multiplicité des sens provoquaient une multiplication d'interprétations qui se superposaient, s'enchevêtraient, se divisaient en variantes indéfinies et incoordonnables. On a vu quelle technique

complexe s'était ainsi élaborée, et comment Hugues avait tenté d'en fixer l'ordre et les lois (1). Le classement même qu'il propose pour répartir comme en trois étapes les résultats de la *lectio* (*littera*, *sensus*, *sententia*) est, lui aussi, à sa manière, une tentative pour discriminer et qualifier les explications superposées ou disparates qu'on pouvait recueillir chez les Pères ou élaborer soi-même.

Enfin, nouvel obstacle au bon ordre de l'enseignement, à suivre ainsi le texte courant des livres bibliques, il était impossible d'obtenir la moindre cohérence doctrinale. Un récit évangélique, une parabole, la succession des événements et la variété des chapitres, ne se prêtent aucunement à la construction systématique. Quand il s'agissait de commenter les *auctores*, Virgile, Ovide, Cicéron, moins importait la continuité de la glose, puisqu'il s'agissait d'analyse littéraire, non d'agencement idéologique; mais ici, ce sont les idées qui intéressent au premier chef, et le développement des sens spirituels, qui tendaient à transposer en symboles moraux et religieux les moindres circonstances de la lettre, venait corser encore ce désir de valorisation doctrinale. Il y avait là, pédagogiquement parlant, et plus encore de par l'intelligibilité même du contenu de la foi, une difficulté croissante qui ne pouvait se résoudre que par la division du travail, en une exégèse littérale d'une part, et en une construction doctrinale d'autre part.

Ainsi s'engage le travail au XIIe siècle, ou mieux, car il était commencé depuis longtemps, se poursuit-il en des conditions telles que des transformations pédagogiques s'imposent, elles-mêmes impliquées dans des distinctions plus profondes de méthodes.

Première zône, qu'il suffit de traverser rapidement, car elle est composée de stratifications déjà anciennes, et surtout ne présente généralement pas d'autre intérêt que celui d'une compilation : les recueils d'extraits des Pères de l'Église ou écrivains anciens, qui sont établis par simple choix de pensées au cours de la lecture d'un ou de plusieurs traités, sans autre souci que de suivre page après page ces

(1) Cf. ci-dessus, chap. V, pp. 222-229.

traités. Aucun ordre réel par conséquent. Ainsi trouve-t-on des morceaux choisis de saint Augustin surtout, de saint Ambroise, saint Jérôme, saint Grégoire, Isidore de Séville, Bède, etc. (1). L'un des plus anciens et le plus fameux exemple du genre est le *Liber Sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum*, de saint Prosper (ve siècle), qui jouit d'un immense crédit au moyen âge, comme en témoigne le très grand nombre de ses manuscrits dans les bibliothèques (2). Sous ses apparences anodines, il présente d'ailleurs un très curieux intérêt (ainsi ne faut-il pas se fier sans exception à l'apparente objectivité de ces compilations) : Prosper, dont la ferveur augustinienne s'était disciplinée à la fin de sa vie, a éliminé de son recueil les pointes extrêmes et scabreuses de la doctrine augustinienne de la prédestination, de sorte que, tout doucement, pour les lecteurs médiévaux, se trouvait largement commencée la discrimination de l'augustinisme, que Prosper avait faite pour son compte dans les *Capitula Caelestini*, et que le Concile d'Orange (529) avait ratifiée, en des canons partiellement empruntés d'ailleurs aux « sentences » de Prosper (3).

Le même procédé de compilation va se trouver employé, au XIIe siècle précisément, pour des écrivains plus récents, voire quasi contemporains : effet du sentiment qu'on a du progrès en cours dans l'élaboration théologique de l'Écriture. Guillaume de Malmesbury « déflore » Amalaire (4); Jean de Salisbury demande à l'un de ses correspondants, Pierre de Celles, avec les lettres de saint Bernard, « flores aliquorum verborum ejus, et vestrorum, et cantoris trecensis » (5). Parmi ces recueils, l'un des plus notables est

(1) Cf. par exemple, la liste des « excerpta » ou « flores » composés à partir des œuvres de saint Grégoire, dans M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. I, pp. 99-100. Et, en général, M. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. 1, Freiburg, 1909, pp. 183-187.

(2) Il est d'ailleurs couramment attribué à saint Augustin, et souvent sous le titre *Liber de vera innocentia*. Saint Thomas, par exemple, le recevra comme tel, ainsi d'ailleurs que le *De fide ad Petrum* (en réalité de Fulgence), le *Dialogus ad Orosium* (extraits de saint Augustin, et des commentaires d'Eucher sur la Genèse), l'*Hypognosticon*, etc. Avis à qui présente sans nuance l'équivalence Augustin-Thomas; même sur les questions de la grâce.

(3) Cf. M. CAPPUYNS, *Le premier représentant de l'augustinisme méviéval. Prosper d'Aquitaine*, dans *Rech. Théol. Anc. Méd.*, I (1929), pp. 309-337.

(4) GUILLAUME DE MALMESBURY, *Abbreviatio Amalarii*, P. L., 179, 1773A : « Librum primum Amalarii defloravi... ».

(5) JEAN DE SALISBURY, *Epist.* 96; P. L., 199, 87C.

le *Liber pancrisis* (παγχρυσεος), qui contient, outre les « sentences » des anciens, des extraits des maîtres contemporains : « Liber pancrisis, idest totus aureus, quia hic auree continentur sententie vel questiones patrum Augustini, Iheronimi, Ambrosii, Gregorii, Ysidori, Bede, et modernorum magistrorum Willelmi Catalaunensis episcopi, Ivonis Carnotensis episcopi, Anselmi et fratris ejus Radulfi » (1).

Après ces compilations, on trouve des collections d'extraits groupés selon l'ordre des Écritures : c'est là une première mise en ordre, qui fournit l'enseignement, la *lectio*, de ressources immédiatement utilisables. Ces recueils eux-mêmes sont d'ailleurs souvent le fruit d'un enseignement effectif. Tantôt c'est un auteur qu'on pille ainsi méthodiquement. Le modèle du genre est le recueil que fit Paterius, secrétaire de saint Grégoire, sur les ouvrages de son maître : l'un des répertoires estimés et fréquentés au moyen âge (2). On en trouve en grand nombre, de même calibre, à travers tout le haut moyen âge, en particulier pour les commentaires dits « moraux » de l'Écriture, pour lesquels saint Grégoire est et sera toujours considéré comme le docteur par excellence. Il semble que ce soit là le genre le plus répandu dans les écoles monastiques, et qui soit vraiment le plus représentatif de leur enseignement, soucieux de contact immédiat avec le texte sacré plus que de construction doctrinale. Nous avons eu l'occasion de mentionner les *Moralia in Genesim*, *in Prophetas* de Guibert de

(1) Ms. 425A de la bibl. de Troyes (venant de Clairvaux), fol. 95-148; et, très proche de facture et de contenu, le ms. 19 de la bibl. d'Avranches. H. Denifle propose comme auteur de cette compilation Pierre le Mangeur, car la première tranche du ms. de Troyes contient ses sermons, et Albéric de Trois-Fontaines (*Chron.*, dans *Mon. Germ. Hist.*, Script. XXIII, 853) lui attribue un « liber qui dicitur Pancrisis ». Cf. *Arch. für Lit. u. Kirch. d. Mitt.*, Bd. I, p. 588. F. Bliemetzrieder (*Autour de l'œuvre théologique d'Anselme de Laon*, dans *Rech. Théol. Anc. Méd.*, I (1929), pp. 435-483) insiste à juste titre sur la valeur significative de ce *Liber pancrisis* attestant l'avènement d'une « nouvelle autorité » dans l'enseignement théologique : les *magistri moderni*, le magistère des théologiens (p. 461-462). Cf. M.-D. Chenu, « *Authentica* » *et* « *Magistralia* ». *Deux lieux théologiques aux* XIIe-XIIIe *siècles*, dans *Divus Thomas* (Piacenza), XXVII (1925), pp. 257-285, et *Antiqui-Moderni*, dans *Rev. sc. ph. th.*, XVII (1928), pp. 82-94.

(2) P. L., 79, 685-1136. P. Lombard l'utilise.

Nogent, ou l'*Expositio Veteris et Novi Testamenti* d'Alulfe de Tournai († 1144) (1). Un disciple de saint Pierre Damiani composa de même, dans les écrits du saint, un *Liber testimoniorum Veteris ac Novi Testamenti* (2) : Pierre Damiani préférait certes ce travail à celui des moines grammairiens et dialecticiens.

Le plus souvent, le compilateur fait sa cueillette dans les œuvres de divers écrivains ou commentateurs anciens de l'Écriture, en y ajoutant çà et là des notes personnelles. Ainsi firent Bède le Vénérable, Claude de Turin, Raban Maur, Walafrid Strabon : c'est ce qu'on appelle une « chaîne» *catena*, suivant le plus souvent l'ordre de l'Écriture, quelquefois aussi l'ordre des évangiles de l'année en vue de fournir un homiliaire (3). Jusqu'en plein treizième siècle, les maîtres exploitèrent copieusement ces trésors de textes tout préparés. On en composait d'ailleurs de nouveaux, tel celui de Letbert, l'abbé de Saint-Ruf, au début du XIIe siècle sur le Psautier (4); et on enrichissait les anciens : prototype du genre, la fameuse *Glossa ordinaria*, sans cesse grossie d'éléments nouveaux, empruntés aux anciens Pères ou aux écrivains modernes. Qu'on traitât ce recueil comme une *auctoritas*, dès le XIIe siècle (5), cela suffit à manifester son usage intensif et son prestige dans l'enseignement courant (6). Elle-même sera d'ailleurs, pour certains livres de la Bible, supplantée au XIIe siècle, par de nouveaux recueils, d'ailleurs plus homogènes et animés du nouvel esprit dialectique : tels les Psautiers glosés d'Anselme de Laon, de Gilbert de la Porrée, de Pierre Lombard. Le commentaire du Lombard

(1) Cf. ci-dessus, p. 226. Les commentaires de Guibert se trouvent dans P. L., 156; ceux d'Alulfe en partie dans P. L., 79, 1137 et ss. Cf. MANITIUS, *Gesch. der lat. Literatur des Mittelalters*, Bd. III, p. 122.

(2) *Liber testimoniorum Veteris ac Novi Testamenti quae de speculis reverendi Petri Damiani quidam suus discipulus excerpere studiose curavit.* P. L., 145, 989 ss.

(3) Telles seront les *Deflorationes* de Werner, abbé de Saint-Blaise (deuxième moitié du XIIe s.), P. L., 157, 121 et ss.

(4) Longtemps attribué à Rufin; publié, première partie du moins, dans P. L., 21, 633-958. Cf. A. WILMART, *Le commentaire sur les Psaumes imprimé sous le nom de Rufin*, dans *Rev. Bén.*, XXXI (1914-1919), pp. 258-276.

(5) Non point cependant comme l'*auctoritas* par excellence. Cf. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique au* XIIe *siècle*, Paris, 1914, pp. 346-347.

(6) « Ce commentaire a été le pain quotidien des théologiens au moyen âge », dit S. BERGER, *Histoire de la Vulgate au moyen âge*, p. 132 et ss.

sur les Psaumes et sur saint Paul sera même bientôt cité sous le nom commun de *glossa*, la « glossa major » (1).

Troisième type de collections, qui alimente l'enseignement théologique au XII[e] siècle et en même temps témoigne des progrès en cours : les recueils d'extraits et de sentences groupés par chefs doctrinaux. Les nécessités de la polémique avaient depuis longtemps provoqué, à travers les siècles, la constitution de dossiers, sur des points déterminés de doctrine, pour appuyer les thèses des partenaires; ainsi Raban Maur en avait composé un contre les opinions excessives de Gottschalk, et Loup de Ferrières un autre pour se défendre devant Charles le Chauve d'enseigner la double prédestination. D'autre part, le besoin de classer idéologiquement les doctrines théologiques, au lieu de suivre le fil du texte, avait amené la composition de collections plus organiques. Isidore de Séville gardait, et gardera longtemps, l'honneur et le prestige d'avoir produit la première collection importante de ce genre; ses *Sententiae* (2) présentent en effet une innovation de grande portée vis-à-vis de celles de Prosper d'Aquitaine. Si matérielle que soit une juxtaposition doctrinale des éléments de la théologie, elle représente toujours un minimum d'ordre et un essai d'effort constructif. Le recueil d'Isidore est divisé en trois livres et se développe selon le plan suivant : le premier livre est consacré aux questions dogmatiques : Dieu, les anges, le Christ, l'Écriture, le baptême, l'Eucharistie, les miracles, la résurrection, le jugement, le ciel et l'enfer; le deuxième livre porte sur les vertus théologales, la grâce, la conversion (contrition et confession), le péché, les vices et les vertus; le troisième, après quelques sentences sur la punition et les

(1) « Haec est in scolis illa quae dicitur maior glossatura », dit ALBÉRIC DES TROIS-FONTAINES (†1252), *Chron.*, dans *Mon. Germ. Hist.*, *Script.*, XXIII, 879. C'est elle que citera saint Thomas, sous le nom de *glossa*, cf. édition Léonine, t. XI, Rome, 1903, p. XXX.

Sur les procédés de cette littérature exégétique avec apports patristiques, cf. G. LACOMBE, *La vie et les œuvres de Prévostin* (*Bibl. thomiste*, XI), Paris, 1927, pp. 113-122.

(2) P. L., 83, 537-738. Elles portent parfois le titre *De summo bono*, à cause du début du 1[er] livre : « Summum bonum Deus est ». Un quatrième livre fut ajouté, dans la suite, aux trois primitifs; compilé avec des textes de saint Gré goire et de Taion (P. L., ibid., 1153-1200).

remèdes du péché, contient les préceptes particuliers aux diverses catégories de personnes : moines, clercs, chefs, sujets, princes, juges. Les catalogues des bibliothèques, les manuscrits encore subsistants, les extraits et les remaniements, témoignent du succès étendu du fameux recueil.

Isidore eut des imitateurs, qui modestement, du VIIIe au XIIe siècle, étendirent la documentation et confirmèrent le procédé, développant peu à peu la part d'élaboration personnelle, soit dans la conception générale du plan, soit dans le détail, par la manière de traiter les textes ainsi recueillis (1). Au début du XIIe siècle, ce type de recueil systématique semble l'emporter sur les collections à base scripturaire, manifestant ainsi l'évolution qui se fait dans l'enseignement. L'*Elucidarium sive Dialogus de summa totius christianae theologiae* d'Honoré d'Autun (vers 1120) (2) pourrait être évoqué ici; mais d'autres *Sententiae* relèvent plus directement que ce dialogue de la littérature scolaire. Telles sont les *Sententiae magistri A.*, attribuées, à tort très probablement, à Alger de Liége (3), les *Sententiae* d'un certain Garnier juriste réputé par ailleurs (4), celles qu'on attribue communément à Anselme, le grand écoltâre de Laon († 1117) (5).

Ce dernier nom précisément évoque tout un stock de littérature sententiaire, où le travail constructif et analytique est de plus en plus poussé (6). Des recherches encore en

(1) Cf. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique au* XIIe *siècle*, Paris, 1914, pp. 79-86.

(2) Cf. F. BLIEMETZRIEDER, *L'œuvre d'Anselme de Laon et la littérature théologique contemporaine :* I. *Honorius d'Autun*, dans *Rech. th. anc. méd.*, V (1933), pp. 275-291. Avec notes bibliographiques.

(3) Cf. G. LE BRAS, *Alger de Liége et Gratien*, dans *Rev. sc.ph.th.*, XX(1931), pp. 5-26, qui donne le dernier état du problème, en même temps qu'il analyse l'œuvre et ses procédés.

(4) Cf. M. GRABMANN. *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. II, Freiburg, 1911, pp. 131-135, d'après le ms. Y. 43 sup. de l'Ambrosienne de Milan (ajouter Troyes 1317, f. 84-122). G. propose d'identifier ce « Guarnerius» avec le fameux juriste Irnerius de Bologne; identification très douteuse. Cf. le c. r. de F. HEYER, *Zeit. Sav. Stift.*, K. A., 1912, pp. 396-399.

(5) Cf. J. DE GHELLINCK, *The Sentences of Anselm of Laon and their place in the codification during the XIIth century*, dans *The Irish theol. Quart.*, VI (1911), pp. 427-441.

(6) Et sans doute est-ce ici que, dans la continuité de ce travail progressif, on passe, sous le mot un peu équivoque de « sententiaire », du florilège patristique à l'exposé théologique, étape décisive vers les « Sommes ».

cours viennent d'en dégager et classer plusieurs séries (1). et, quoiqu'on n'ait pu encore établir un inventaire précis de ce matériel, dont l'enchevêtrement même, remaniements et recoupements, est un témoignage du laborieux effort qui les produit, on est parvenu à fixer les principaux caractères de ce bloc, qui se rattache à la personnalité d'Anselme de Laon (surtout, mais aussi de Guillaume de Champeaux, de Paris), utilise parmi les anciennes compilations Yves de Chartres, directement et par l'intermédiaire des Sentences dites d'Alger de Liége, et ira rejoindre bientôt la *Summa Sententiarum* et Hugues de Saint-Victor.

Notons d'abord que nous avons affaire à des œuvres de maîtres des écoles urbaines, non à des produits de milieux monastiques, attachés, dans l'ensemble comme nous l'avons vu, à un genre de compilations plus scripturaires. Quant à la facture de ces recueils, le plan peut laisser à désirer, la coordination interne s'appuyer sur des rapports fragiles, le traitement des textes rester servile ou céder à l'artifice; il reste qu'un effort d'élaboration déborde les textes patristiques compilés, que la systématisation leur confère une nouvelle portée, que la dialectique dégrossit leurs concepts et réduit leurs images. Enfin des options doctrinales s'imposent entre les exégèses, des opinions s'établissent, le maître voit ses disciples recueillir, amplifier, aménager un héritage assez individualisé pour qu'on puisse parler d'écoles

(1) Voici, depuis les travaux anciens de G. LEFÈVRE (*Anselmi Laudunensis et Radulfi fratris ejus Sententiae excerptae*, Evreux, 1895; *Les variations de Guillaume de Champeaux dans la question des universaux. Étude suivie de documents originaux*, dans *Travaux et mémoires de l'Univ. de Lille*, t. VI, 1898, etc.), les étapes de la recherche. Inventaire des mss. et analyse de méthode, dans M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. II, Freiburg, 1911, pp. 136-168. Publication de deux des recueils sententiaires : *Sententie divine pagine* et *Sententie Anselmi*, par F. BLIEMETZRIEDER, *Anselms von Laon Systematische Sentenzen*, I. Teil (*Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mitt.*, XVIII, 2-3), Münster, 1919; le second volume n'est pas paru, mais des études : *Autour de l'œuvre théologique d'Anselme de Laon*, dans *Rech. th. anc. méd.*, I (1929), pp. 435-483; *Trente-trois pièces inédites de l'œuvre d'A. de L.*, ibid., II (1930), pp. 54-79; *Théologie et théologiens de l'école épiscopale de Paris avant Pierre Lombard*, ibid., III (1931), pp. 273-291. Enfin H. WEISWEILLER, S. J., vient de reprendre en détail l'inventaire des mss. et du contenu de cette littérature : *L'École d'Anselme et de Guillaume de Champeaux. Nouveaux documents*, dans *Rech. th. anc. méd.*, IV (1932), pp. 237-269, 371-391; *Le recueil des sentences « Deus de cuius principio et fine tacetur » et son remaniement* [édition], ibid., V (1933), pp. 245-274.

théologiques, ayant solutions et esprit propres, telle cette école d'Anselme de Laon.

Un travail identique se fait d'ailleurs alors chez les maîtres en droit canon, qui même ont devancé les théologiens, et leur fournissent non seulement le matériel textuel de leurs propres collections où beaucoup d'éléments intéressent la théologie autant que le droit, mais encore des techniques et des procédés pour la mise en œuvre et en concorde des « autorités » (1). Les *Sententiae* dites d'Alger de Liége, puis les sententiaires anselmiens, en sont un exemple typique, puisqu'ils utilisent copieusement la *Panormia* d'Yves de Chartres (1095), ledit Alger devant bientôt à son tour alimenter le *Décret* de Gratien (vers 1140). Nous aurons à préciser, dans le prochain chapitre, les résultats de cette collaboration dans la formation de la méthode spéculative de la théologie.

Avant de voir se constituer cette méthode, à la faveur du labeur de systématisation dont nous venons de décrire les premiers effets et que la renaissance philosophique va désormais amplifier et munir de la rigueur requise, observons en quel état se trouve, dans l'enseignement théologique, au début du siècle, le champ de travail déterminé et alimenté par les diverses compilations susdites enveloppant désormais de leur réseau le texte officiel de la *doctrina sacra*.

Jean de Salisbury, dans sa ferveur pour la lecture directe des *auctores*, regrette que beaucoup de maîtres et d'étudiants se contentent de recourir à des résumés, à des sous-produits, à des compilations où la fraîcheur des originaux ne peut se conserver et se percevoir. Le même danger menace les théologiens, et de plus près encore, tant la difficulté est grande pour eux de prendre possession et connaissance directes de *leurs* « auteurs ». Le nombre en est grand et croît chaque jour; leurs œuvres sont volumineuses, parfois difficiles à trouver, d'un prix peu abordable, d'accès et d'usage laborieux, car elles sont pour la plupart sans divi-

(1) Il serait hors de propos de décrire ici le développement parallèle de cette littérature. Cf. P. Fournier et G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, t. II, Paris, 1932.

sions ni références (1). La tentation est grande de se contenter des *flores* toutes cueillies, même si, coupées de leur racine et de leur contexte, elles ont perdu leur sève et leur sens exact. La *defloratio* fait payer cher ses avantages (2), — au XX[e] siècle encore, hélas, comme au XII[e] : uniformité des citations, car, une fois établie une liste de témoignages, on se la passe de génération en génération, sans contrôle ni révision; transmission de fausses attributions, malgré le progrès des recherches, avec les mêmes fautes de lecture et les mêmes contresens; perte de formules précieuses qui, par la négligence d'un premier compilateur, resteront ignorées et inexploitées pendant des siècles, tant qu'un esprit curieux n'ira pas relire l'œuvre originale; caractère de plus en plus matériel de ces compilations, tronquées, recoupées, croisées,

(1) Ainsi, pour saint Augustin, faudra-t-il attendre le milieu du XIII[e] siècle pour avoir une division par chapitres assez organiques et pratiques, celle que fera KILWARDBY (ancien maître ès arts à Paris, entré chez les Prêcheurs vers 1245), avec des sommaires précis : « Post ordinis vero ingressum, studiosus in divinis scripturis *originalibus*que doctorum plurium, per parva distinxit capitula, sententiam singulorum sub brevibus annotando » (N. TRIVET, *Annales*, éd. Hog, Londres, 1845, p. 278); et les manuscrits copiés alors donnent ces divisions et ces *tabulae*, tel celui de Cambridge, Gonville and Caius Coll., 108, qui porte cette note, fol. II*v* : « Sed ante ista volumina b. Augustini premittuntur conclusiones quorundam librorum b. Aug. secundum capitula eorum compilate sicut estimo per patrem Robertum de Killewardeby ordinis predicatorum archiepisc. Cantuariensem ac tandem cardinalem Portuensem, que sunt nimis utiles volenti scire doctrinam sancti Aug. et eam memoriter retinere ». Outre cette *capitulatio*, Kilw. fit un autre travail de *tabulatio super originalia*, mais par chefs doctrinaux selon un ordre alphabétique, cf. note ci-dessous, p. 252.

On peut encore faire l'expérience de l'impossibilité pratique d'utiliser des textes sans référence, dans des manuscrits non paginés, sans sections ni divisions. Les exigences du travail amenèrent Étienne Langton, à la fin du XII[e] siècle, à inaugurer pour la Bible un nouveau système de sectionnements, qui élimina les anciens systèmes compliqués et non généralisés; l'Université de Paris l'adopta, et il est à la base de notre capitulation moderne.

(2) Les auteurs de ces recueils, dans leur préface, soulignent à juste titre ces avantages. YVES DE CHARTRES en tête de sa *Panormia*, dit l'avoir composée « ut qui scripta illa, ex quibus ista excerpta sunt, ad manum habere non poterit, hinc saltem accipiat quod ad commodum causae suae valere perspexerit ». P. L., 161, 47. HONORÉ D'AUTUN, en tête de son *De sacramentis*, où il pille Amalaire : « Hunc libellum de sacramentis collegi ex sanctorum scriptis, ut quibus deest librorum copia, per hoc compendium illorum sublevetur inopia ». P. L., 172, 737C. Enfin, le type du genre, PIERRE LOMBARD, dans le prologue de ses *Sententiae* : « Brevi volumine complicans Patrum sententias, appositis eorum testimoniis, ut non sit necesse quaerenti librorum numerositatem evolvere, cui brevitas collecta quod quaeritur offert sine labore ». C'est tout à fait cela.

où la lumière et la vie primitives des textes se sont irrémédiablement atrophiées, tant et si bien qu'aujourd'hui les érudits éditeurs de ces ouvrages, en quête des sources de ces textes décolorés, se perdent dans un inextricable imbroglio (1). Le jugement de saint Thomas sur le livre des Sentences de Pierre Lombard, « qui quasi ex ipsis *originalibus* conflatur » (2), est vraiment d'une extrême bienveillance, car une bonne partie des textes apportés par le Maître est puisée dans des compilations, sans recours aux *originalia* (3), même parfois pour saint Augustin dont pourtant il connaît bien les œuvres (4).

Telles sont les ressources et les instruments de travail du maître *in sacra pagina*. Quelles que soient les lacunes de la

(1) Il n'est pas inutile que chacun fasse pour son compte quelques expériences sur ces procédés de documentation et de transmission d' « autorités ». La leçon portera encore ses fruits.

Les modalités de cette *defloratio* étaient très variables. La *tabulatio* par exemple représentait un effort de précision et de classement que ne comportait pas la simple *excerptio*. Ce mot même de *tabulatio* recouvre des travaux assez différents, le plus souvent une table doctrinale des matières par ordre alphabétique. Cf. J. DE GHELLINCK, *Un bibliophile au* XIVe *siècle, Richard de Bury. Contribution à l'histoire de la littérature et des bibliothèques médiévales*, dans *Rev. Hist. Eccl.*, XVIII (1922), pp. 498-499. Autre procédé : le recueil de *Distinctiones*, cf. l'exposé et la documentation fournis par G. LACOMBE, *La vie et les œuvres de Prévostin* (*Bibl. thomiste*, t. XI), Paris, 1927, pp. 117-125 : Le genre « Distinctiones ». Enfin, mais surtout au XIIIe siècle, on fera des *abbreviationes*.

Originale, originalia, ne signifient donc pas, évidemment, le manuscrit original de l'auteur (ainsi l'*originale* de Pierre Lombard ne désigne pas « son » manuscrit, cf. F. PELSTER, *Das vermeintliche Original der Sentenzen des Petrus Lombardus*, dans *Schol.*, V (1930), pp. 569-573), mais l'ouvrage présenté en son intégrité, par opposition à tout recueil d'extraits ou abrégé. Cf. les listes de livres chez les stationnaires à l'Université de Paris, par ex. *Chart. Univ. Par.*, t. I, p. 644 ss. Le recours aux *originalia* sera toujours regardé par les grands maîtres comme nécessaire. « Non multum est attendenda sententia Decretistarum, quia pro certo multa falsa... dicunt, eo quod sunt homines ignari in sacra scriptura, nescientes *originalia* sanctorum », dira Albert le Grand, *Liber de sacr. Euch.*, d. III, tr. 3, c. 1; éd. Borgnet, 38, 307.

(2) Saint THOMAS, *In Prol. Sent.*, a. 5 c.

(3) Voir les annotations critiques de l'excellente édition de Quaracchi, 1916. Cf. les réflexions de J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du* XIIe *siècle*, Paris, 1914, pp. 141-148.

(4) Un exemple. A propos du discernement des objets de foi (divisio credibilium), rapporté par PIERRE LOMBARD, *III Sent.* d. 24, c. 3, selon un texte d'Augustin, saint ALBERT LE GRAND, *In III Sent.*, d. 24, a. 10, observera : « ...Quia [ab Augustino] in *originali*, scil. in libro 83 Quaestionum [qu. 48], ponitur adhuc unum credibile »; et de même Saint BONAVENTURE, *In III Sent.*, d. 24, dub. 3.

documentation, qu'entretient la routine scolaire (et il faut avoir bénéficié des progrès modernes de la critique historique pour les percevoir ainsi), ce maître se trouve, à ce moment, en face d'un donné très copieux, classé et organisé par le frottement même des compilations qui le véhiculent, animé déjà par un certain souci de critique et de cohérence doctrinales. L'appareil des « lieux » théologiques va se constituer dans la manipulation de cette matière. Il semble que après une période d'accumulation de tous ces dossiers patristiques, pendant trois ou quatre siècles, le progrès en ce genre de travail (nous dirions aujourd'hui : en information positive de la théologie) se ralentisse désormais, jusqu'à l'avènement d'une méthode plus active de curiosité et d'exégèse textuelles; l'effort va maintenant se porter surtout, quoique non exclusivement, sur la mise en ordre, l'élaboration, la systématisation de ce donné; on n'établira plus, on ne discutera plus, on ne méditera plus les objets de la foi en colligeant des affirmations autorisées, mais en cherchant « des raisons » : soit poussée interne de la foi elle-même en quête d'intelligibilité plus organique, et ceci sera particulièrement le labeur des « sommes de sentences » de la première moitié du XIIe siècle, — soit influence directe de la dialectique, affinant les concepts et provoquant le développement technique d'une méthode « scolastique », et ce sera surtout l'œuvre d'Abélard.

LES « SOMMES DE SENTENCES »

Avec le groupe des maîtres anselmiens de Laon, le recueil de « sentences » tout en débordant les cadres étroits de la compilation d' « autorités », reste encore solidaire du genre; il reste aussi quelque peu attaché à la *lecture* de la Bible et au régime scolaire vétuste qu'elle commande.

Anselme du Bec († 1109) était au contraire sorti entièrement, délibérément, et de la méthode d'autorité avec ses compilations et de la lecture scripturaire avec ses servitudes textuelles. La foi est en possession de son objet : c'est acquis; et de là une autre tâche est entreprise : non plus expliquer l'Écriture, fût-ce par la doctrine des Pères, mais entrer peu à peu dans l'intelligibilité des mystères, en rendre raison, — non point certes pour évincer la foi, ni pour construire à côté d'elle un système de probabilités ou de crédibilités

rationnelles, mais en elle, et sous sa lumière, sans jamais prétendre à une connaissance ouverte de mystères, en pénétrer cependant l'ordre intérieur, en incarner le contenu surnaturel dans des concepts rationnels au préalable purifiés et contrôlés. Tâche pratiquée certes depuis toujours par les âmes chrétiennes, mais beaucoup plus dans l'adoration contemplative que par une méthode explicite d'activité intellectuelle, que saint Anselme dégage et promulgue : *Fides quaerens intellectum.* C'est toujours une heure décisive pour un régime de connaissance, que celle où, réfléchissant sur soi et sur ses moyens, cette connaissance se rend compte de ses ressources, les organise, et en compose une méthode applicable désormais à tout son donné. Audace qui joue en profondeur plus encore qu'en étendue, et décuple le rendement du travail par cette conscience même qu'il a pris de ses principes et de sa portée. Anselme a eu ce génie, et il l'a eu en connaissance de cause; les objections qu'il provoqua l'auraient au besoin aidé à mesurer la nouveauté de sa démarche : introduire l'*intelligere* dans le *credere* (1). Il fallait une robuste confiance en l'homogénéité de la lumière rationnelle et de la lumière de la foi, sous la distinction qui les spécifie, pour ériger en méthode générale cette démarche. Nous sommes loin vraiment des petits jeux dialectiques qui, de temps en temps, chez les compilateurs de *sententiae*, commençaient à émerger au-dessus de la *lectio* et provoquaient de menues *quaestiones* (2). Ici, vraiment, c'est une science, au plus ample sens du mot, que nourrit en elle, de sa propre lumière, la foi, prenant à son service, pour ce faire, l'œuvre de la raison.

Anselme ne semble pas avoir eu sur l'enseignement courant de son temps une influence directe : si haute

(1) Anselme se justifie ainsi, entre autres endroits, dans la préface de son *De fide Trinitatis :* « Quamvis post apostolos sancti patres et doctores nostri multi tot et tanta de fidei nostrae ratione dicant... ut nec nostris nec futuris temporibus ullum illis parem in veritatis contemplatione speremus, nullum tamen reprehendendum arbitror, si fide stabilitus, in rationis ejus indagine se voluerit exercere. Nam et illi [patres et doctores multi]... non omnia quae possent, si diutius vixissent, dicere potuerunt ». P. L., 158, 239C.

(2) Parmi les nombreux travaux sur le *Fides quaerens intellectum*, ne mentionnons que le plus récent, celui de K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis des Existenz Gottes in Zusammenhang seines theologischen Programms*, München, 1931; pp. 4-75 : *Das theologische Programm.* Très pénétrant, même si des réserves s'imposent ici ou là.

méthode dépassait trop les routines scolaires. Les monographies doctrinales auxquelles il l'applique, à peine reliées, quoique admirablement situées aux points cardinaux de la théologie (1), n'ont pas le bénéfice pratique des « sommes » qui embrassent, elles, tout le domaine de l'enseignement; même pédagogiquement, elles transcendent leur milieu. Si cependant nous avons évoqué ainsi, sommairement d'ailleurs, l'œuvre d'Anselme (2), c'est pour mieux déterminer et qualifier les éléments par lesquels, dans les écoles, va se réaliser le progrès. 1° Sur le terrain scolaire, la transition se fait des recueils organiques ci-dessus décrits, encore situés en marge de la *lectio*, aux « sommes de sentences » proprement dites, qui, plus ou moins, selon les lieux et les hommes, sont le produit et deviennent la matière de l'enseignement : la construction doctrinale l'emporte sur l'exégèse. 2° Les procédés dialectiques, déjà très actifs, au cours des polémiques telles que celles de Béranger, deviennent communs, méthodiquement pratiqués, et concourent au travail spéculatif croissant. 3° Enfin, quant à l'intervention d'Anselme, si elle ne joue pas sur le plan scolaire, elle est loin cependant d'être inopérante, car elle répand silencieusement, dans les plus grands esprits du moins, et à un plan de beaucoup supérieur aux joutes dialectiques (3), le sens de la vraie et profonde recherche, la saine curiosité de la foi. Le dosage de ces trois éléments peut être délicat; du moins doit-on, dans la complexité des œuvres et les cheminements du progrès, en distinguer les efficiences et en surveiller le propre jeu.

Un premier pas semble avoir été décisif, dans l'enseignement scolaire, hors l'attache au texte sacré, tant sous la poussée des impatiences dialectiques que par un plus haut désir d'intelligence : nous aurons à définir l'*intelligere*

(1) Lui-même a marqué les connexions de ses traités et la cohésion de sa pensée : *De ver.*, prol., P. L., 158, 467-468; *ibid.*, cap. 1 et 10, ibid., 468C et 479A; *De conceptu virginali*, prol., ibid., 431C; *Proslogion*, ibid., 223.

(2) Ce n'est pas le lieu d'étaler une bibliographie. Les pages du P. DE GHELLINCK sur cette position de saint Anselme vis-à-vis de son milieu théologique scolaire sont particulièrement au point (*Le mouvement théologique du* XII[e] *siècle*, p. 58-64).

(3) Il écarte d'ailleurs vigoureusement les excès de la dialectique, *De fide Trinitatis*, cap. 1 et 2; P. L., 158, 265 et 271.

d'Abélard théologien, dès maintenant observons l'épisode fameux de sa vie de professeur, où, délibérément, il introduit dans son cours les « raisons » à côté des « autorités ». Sans doute l'avait-on pu faire avant lui; mais lui le fait à l'école, dans sa *lectio*.

Lorsqu'il avait commencé à enseigner la *doctrina sacra* à l'école de Laon (1111-1112), Abélard n'avait fait que gloser l'Écriture (le livre d'Ézéchiel); et de même pendant son enseignement à l'école de Notre-Dame à Paris. Mais lorsqu'il reprit son enseignement au prieuré de Maisoncelle, vers 1118, après son entrée à Saint-Denis, il changea de méthode. « Il arriva alors, raconte-t-il dans son *Historia calamitatum*, que je m'appliquai à disserter sur les fondements de notre foi à l'aide de comparaisons fournies par la raison humaine, et que je composai, sur l'unité et la trinité divine, un traité de théologie (c'est le *De unitate et trinitate divina*) à l'usage de mes disciples. Ceux-ci en effet réclamaient des raisons humaines et philosophiques, et il leur fallait des explications intelligibles plus que des affirmations. Ils disaient qu'il est inutile de parler si l'on ne donne pas l'intelligence de ses propos, qu'on ne peut croire ce que l'on n'a pas d'abord compris (*intellectum*), et qu'il est dérisoire d'enseigner aux autres ce que ni soi ni ceux qu'on enseigne ne peuvent comprendre (*intellectu capere*). Beaucoup virent et lurent ce traité, et il plut à tous, car il donnait satisfaction sur ce point à toutes les questions » (1).

Ce passage de l'*Historia calamitatum*, très important pour l'intelligence des idées théologiques d'Abélard, ne l'est pas moins pour l'histoire de l'enseignement théologique. Il nous montre la jeunesse des écoles de la première moitié du XII[e] siècle, élevée au milieu des disputes de la dialectique, désireuse de trouver dans l'enseignement même de la théologie une satisfaction pour la raison. Ces disciples raisonneurs étaient accourus pour entendre le maître, à cause de sa renommée de professeur de dialectique. Lui, moine bénédictin, devant plutôt de par sa profession, s'adonner à la lecture des Écritures, avait tout d'abord enseigné concurremment les Écritures et les sciences profanes, se servant de celles-ci comme d'un hameçon pour attirer ses disciples vers

(1) ABÉLARD, *Hist. calam.*, c. 9; P. L., 178, 140-141.

celles-là (1). Mais bientôt cette habileté ne suffit plus; il est obligé, sans regrets d'ailleurs, pour satisfaire ses élèves, d'unir dans un traité les raisons humaines à l'enseignement positif des documents de la foi; et ainsi composa-t-il le *De unitate et trinitate divina* (2) qui doit servir à l'étude de la théologie. Tout d'abord, si on en croit le récit d'Abélard, il fit circuler son traité, on le lut avec empressement, mais il ne l'aurait pas « lu » lui-même en public. Il ne tarda pas cependant à le prendre comme base de son enseignement, car il raconte qu'au concile de Soissons (1121), pour le faire condamner, ses adversaires alléguèrent cette raison : qu'il avait eu l'audace d'enseigner publiquement un livre qui n'était approuvé ni par l'autorité du Pontife romain, ni par celle de l'Église (3). Ainsi, dès avant 1120, Abélard « lisait » en public, devant ses disciples, au cours de théologie, un livre autre que les Écritures. Innovation, et innovation qui contribua sans doute à sa première condamnation à Soissons. Cinq ans plus tard, en 1125 (4), ce livre n'était plus un simple traité, mais toute une « somme de théologie », au moins en projet, puisque c'est à cette date qu'il convient de faire remonter l'*Introductio ad theologiam* explicitement présentée comme un exposé d'enseignement théologique : « Scholarum nostrorum petitioni, prout possumus, satisfacientes, *aliquam sacrae eruditionis summam*, quasi divinae scripturae introductionem conscripsimus » (5). De la *sacra pagina*, nous voici passés à la « théologie ».

(1) Ibid., c. 8, col. 138 : « ...Ubi, quod professioni meae convenientius erat, sacrae plurimum lectioni studium intendens, saecularium artium disciplinam, quibus amplius assuetus fueram, et quas a me plurimum requirebant, non penitus abjeci, sed de his quasi hamum quemdam fabricavi, quo illos philosophico sapore inescatos ad verae philosophiae lectionem attraherem ».

(2) Édité par B. Stölzle, Freiburg, 1891, d'après le ms. 229 d'Erlangen. Autre texte, découvert par H. Ostlender, dans le ms. Theol. 8° n. 95 de la Bibl. de Berlin; cf. *Theol. Revue*, XXIII (1924), p. 413.

(3) Ibid., c. 9, col. 149c : « Dicebant enim ad damnationem libelli satis hoc esse debere, quod nec romani pontificis, nec ecclesiae auctoritate commendatum legere praesumpseram... et hoc perutile futurum fidei christianae, si exemplo mei multorum similis praesumptio praeveniretur ».

(4) Cette date, assignée aux deux premiers livres de l'*Introductio*, a été établie par G. Robert, dans la première édition de cet ouvrage, Paris, 1909, Appendice I, p. 196 et suiv. Depuis, elle a été reprise et confirmée par J. Cottiaux, *La conception de la théologie chez Abélard*, dans *Rev. hist. eccl.*, XXVIII (1932), pp. 254-268, et par J. G. Sikes, *Peter Abailard*, Cambridge, 1932, App. I, p. 258 et suiv.

(5) Abélard, *Introd.*, prol., P. L., 178, 979. Il faut noter que, à cette époque, *eruditio* a le sens d'instruction, d'enseignement.

Par une rencontre curieuse, peu après qu'Abélard, pour répondre aux exigences de ses élèves, composait la première somme de théologie (ordre systématique; emploi de la dialectique; « fides quaerens intellectum »), Hugues de Saint-Victor, dans des circonstances et pour un motif différents, mais non sans analogie, conseillait la même innovation dans le *Didascalion*, et la réalisait par la composition du *De sacramentis*.

Il y a en tête du 1[er] livre de ce *De sacramentis* un petit prologue qui demeure inintelligible si l'on n'invoque pas le contexte pédagogique que nous essayons de décrire et l'évolution dont il est, en cet ordre, un témoignage des plus importants. Inintelligible aussi dès lors l'intention et la place de cette « somme » dans la production littéraire de son auteur .« Ayant donc écrit un premier volume, dit-il, sorte de *compendium* composé pour la première partie des études scripturaires, qui consiste dans la lecture de l'*historia*, j'ai préparé maintenant celui-ci comme une introduction à la seconde partie de ces études, c'est-à-dire l'*allegoria*. Il a pour but d'établir solidement l'esprit comme sur un fondement dans la connaissance de la foi, afin que tout ce qu'on pourra bâtir sur ce fondement, soit celui qui enseigne, soit celui qui écoute, puisse demeurer inébranlable. Aussi dans ce livre, qui est comme une courte somme des vérités révélées, j'ai ordonné celles-ci en un bloc unique, afin que l'esprit ait quelque chose de solide à quoi il puisse se fixer et se conformer, pour ne pas être entraîné, sans ordre ni direction, à travers les divers volumes des Écritures et les digressions des cours » (1).

Nous avons donc d'abord un double régime d'instruction (*eruditio*). Reportons-nous à la théorie, exposée au chapitre précédent, de l'explication littérale et de l'interprétation

(1) HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, prol.; P. L., 176, 183 : « Cum igitur de prima eruditione sacri eloquii quae in historica constat lectione, compendiosum volumen prius dictassem, hoc nunc ad secundam eruditionem (quae in allegoria est) introducendis praeparavi, in quo si fundamento quodam cognitionis fidei animum stabiliant, ut caetera quae vel legendo vel audiendo superaedificare potuerunt, inconcussa permaneant. Hanc enim quasi brevem quamdam summam omnium in unam seriem compegi ut animus aliquid certum haberet, cui intentionem affigere et confirmare valeret, ne per varia Scripturarum volumina et lectionum divortia sine ordine et directione raperetur ».

allégorique : par quels moyens et selon quels critères Hugues en réalise-t-il l'agencement effectif ? Cf. le chap. IV du livre VI du *Didascalion*.

Développant la comparaison, empruntée à Raban Maur, entre l'enseignement des Écritures et la construction d'un édifice, Hugues de Saint-Victor observe qu'une maison a, pour ainsi dire, un double fondement, l'un qui est sous terre et qui n'est pas nécessairement construit en pierres polies, l'autre formé par les premières assise de pierres qui dépassent le niveau du sol et qui sont soigneusement taillées et alignées au cordeau. Tout le reste de l'édifice est non seulement construit sur ces pierres, mais leur est strictement proportionné et coordonné : elles constituent vraiment, comme en un second fondement, la base de l'édifice. Ce second fondement d'ailleurs, en même temps qu'il porte la bâtisse, est lui-même supporté par le premier; mais tandis que celui-ci est sous l'édifice, celui-là, qui le porte également, en fait en outre partie intégrante. L'édifice, c'est l'*allegoria*, construite sur un double fondement, celui de l'*historia* d'abord, qui est un sous-sol et ne fait pas partie de la construction allégorique, un second ensuite qui est au contraire un élément essentiel, la base de la superstructure (1).

Cette comparaison architecturale est évidemment fort significative du besoin d'ordre et de synthèse qui travaille alors la théologie; la difficulté est de sortir du texte scripturaire sans l'abandonner, de satisfaire les exigences rationnelles et systématiques de l'esprit sans sacrifier ni négliger le donné, qui évidemment commande le travail dans son contenu et son dispositif. Hugues pousse sa comparaison, à l'intérieur des schèmes alors reçus dans la *lectio* du texte biblique : explication littérale, interprétation allégorique; il trouve entre les deux, et précisément pour les joindre, le point d'appui où insérer l'effort de coordination. On voit déjà la conséquence immédiate, sous les apparences bénignes et respectueuses de sa comparaison : l'Écriture, son texte, son explication littérale, va se trouver... en sous-sol; fondement certes, et absolument indispensable, mais dissimulé,

(1) Id., *Didascalion*, lib. VI, c. 4; P. L., 176, 803A : « Quod sub terra est fundamentum figurare diximus *historiam*, fabricam quae superaedificatur *allegoriam* insinuare. Unde et ipsa basis fabricae hujus ad allegoriam pertinere debet ».

laissé à son état brut, sans proportion ni alignement. Entre la superstructure — interprétation, spéculation, etc., — et le donné scripturaire, va s'insérer la « base », visible elle, et qui va commander toute l'architecture. Comment cela ?

L'édifice à construire comprend divers ordres de vérités, de mystères. Ce sont la Trinité, la création, le péché, son origine et sa punition, les sacrements institués sous la loi naturelle pour la régénération de l'humanité, la loi mosaïque, le sacrement de l'Incarnation, les sacrements de la nouvelle alliance et celui de la résurrection. Ces mystères, ces « sacrements », sont comme les divers ordres de l'édifice spirituel à construire. L'Écriture nous les fournit, dans la teneur textuelle de l'*historia;* c'est le fondement. Mais posé ce fondement, il faut établir les bases : voici l'architecte-théologien, avec son cordeau, ses calculs, ses mesures (1). C'est ici le point critique, où il faut « construire », mais aussi tenir ferme au donné révélé, ce sans quoi, évidemment, le plus bel édifice serait en porte-à-faux; et précisément, ce donné à inventorier, à classer, à embrasser, se trouve dispersé dans un lot énorme de livres, dans les replis et détours d'une littérature complexe et disparate, où l'esprit du lecteur est débordé. Comment recueillir ces matériaux en une doctrine qui soit une, s'il n'a, grâce à sa foi et dans sa foi, clairvoyante et fidèle, un moyen pour discerner et un critère pour juger ? un point de repère en chaque genre, pour ainsi dire, qui fixe tous ces éléments (2), en dégage les « principes » ? Car ces

(1) Ibid., col. 863BC : « Multis ordinibus consurgit fabrica, et quisquis suam basim habet; et multa sacramenta in divina pagina continentur, quae singula habent sua principia. Vis scire qui sunt ordines isti ? Primus ordo est sacramentum Trinitatis...... Ipsius denique resurrectionis : ecce octavus ordo. Haec est tota divinitas, haec est illa spiritualis fabrica, quae continet sacramenta, tot quasi ordinibus constructa in altum extollitur. Vis et ipsas bases agnoscere ? Bases ordinum sunt principia sacramentorum. Ecce ad lectionem venisti, spirituale fabricaturus aedificium. Jam historiae fundamenta in te locata sunt, restat nunc tibi ipsius fabricae bases fundare. Linum tendis, ponis examussim, quadros in ordinem collocas, et circumgyrans quaedam futurorum murorum vestigia figis. Linea protensa rectae fidei trames est, ipsae spiritualis operis bases quaedam fidei sacramenta sunt quibus initiaris ».

(2) Ibid., col. 803C : « Debet siquidem prudens lector curare, ut antequam spatiosa librorum volumina prosequatur, sic de singulis quae magis ad propositum suum et professionem verae fidei pertinent, instructus sit, ut quaecumque postmodum invenerit, tuto superaedificare possit. Vix enim in tanto librorum pelago, et multiplicibus sententiarum anfractibus, quae numero et obscuritate animum legentis confundunt, aliquid unum colligere poterit, qui prius

bases, ces principes de construction, c'est à toi, théologien, à les établir.

Et pour illustrer ces règles de l'enseignement de la théologie, Hugues expose en exemple à son disciple le cas du « sacrement » de la Trinité. « Sur ce sujet, on a déjà écrit bien des livres, émis beaucoup d'opinions difficiles à comprendre et à expliquer. Il te serait trop long et fastidieux de les rechercher toutes; tu y trouverais sans doute bien des choses qui te causeraient plus de trouble que d'édification. Ne t'obstine pas à ce travail, tu n'arriveras jamais au bout. Mais commence par apprendre, brièvement et clairement, ce qu'il faut croire sur la Trinité, ce qu'il faut professer et croire en vérité. Après quoi lis les livres : tu y trouveras, avec des pensées claires bien des obscurités et des ambiguités. Ce qui est clair, rattache-le à ta base; ce qui est de sens douteux, efforce-toi de le faire concorder avec elle; ce qui est obscur, réduis-le, si tu peux; ce que tu ne comprends pas, laisse-le » (1).

Cette méthode, Hugues la conseille pour chacun des mystères, des « ordres » de vérité, énumérés plus haut. A son avis, si l'on voit beaucoup de ceux qui enseignent l'Écriture changer pour ainsi dire d'interprétation à chaque cours, c'est qu'ils ne s'appuient pas sur ce fondement de vérité; et au contraire d'autres, solides sur cette base, savent donner des interprétations convenables de n'importe quel texte, et juger ce qui s'accorde avec la foi ou s'en écarte (2). « Ainsi donc pour pouvoir juger en toute sécurité du texte, ne te fie pas à ton sens propre, mais étudie et établis, comme fondement sur lequel reposera tout l'édifice, une base dont la vérité soit inébranlable. Pour cela ne te fie pas à tes seules lumières, de peur de te tromper en te faisant ton propre introducteur. Cette introduction, cherche-la auprès de docteurs et de savants qui puissent, par les autorités des Pères et les témoignages de l'Écriture, t'ouvrir le chemin. Alors, une fois introduit, confirme ce qu'ils t'auront enseigné par les textes de l'Écriture. Telle est ma méthode. Si quelqu'un veut m'imiter en cela, j'en serai heureux; s'il croit

summatim in unoquoque, ut ita dicam, genere, aliquod principium firma fide subnixum, ad quod cuncta referantur, non agnovit ».

(1) Ibid., col. 803D-804A.

(2) Ibid., col. 804B.

qu'il ne faut pas procéder ainsi, je ne discuterai pas. Je sais en effet que beaucoup, dans leur enseignement, ne suivent pas cette méthode; mais je sais aussi combien de progrès font ceux qui l'ont appliquée » (1).

Par ce passage du *Didascalion*, que nous avons tenu à citer presque tout au long, on voit quelle est la méthode d'Hugues de Saint-Victor et la structure de son enseignement comme de son travail. Innovation qui n'est pas encore entrée dans les habitudes, et qui nous rend intelligible le prologue du *De sacramentis*, intitulé précisément : « Quare lectionem mutaverit », « Pourquoi l'auteur a modifié l'ordre de son enseignement ». Nous sommes loin de la *Summa Sententiarum*, très proche cependant dans le temps et dans la doctrine, très intéressante pour l'évolution des disciplines théologiques, mais qui, dans son prologue, ne révèle point pareil équipement méthodique ni semblable souci des problèmes de la science théologique; placé en face des mêmes difficultés et obscurités que rencontre Hugues, l'auteur de la *Summa* ne trouve que ces règles à poser : rapporter les autorités des Pères, puis les témoignages de maîtres récents, là où elles font défaut, enfin — et alors seulement on fait appel à la raison — expliquer, dans le choix des autorités, « cur potius hos quam illos imitari placeat, et ratione et auctoritate simul concurrentibus » (2). Certes cette « Somme de Sentences » présente, dans sa concision même, une notable élaboration, après les sommes anselmiennes; mais, fusse à élaboration égale, les réflexions méthodologiques d'Hugues sont un éminent témoignage de progrès en pédagogie comme en construction théologique (3).

(1) Ibid., col, 804D-805A.

(2) *Summa sententiarum*, praef.; P. L., 176, 42 : « Si qua igitur obscura nobis occurrerint, sit nostri propositi primum ad auctoritates confugere; deinde quid nostri temporis sapientes de illis sentiant in medium conferre; et cur potius hos quam illos imitari placeat (et ratione et auctoritate simul concurrentibus) pro facultate nostra in lucem ponere ».

(3) Tous les problèmes que pose la *Summa Sententiarum* ne sont pas encore résolus, malgré les nombreux travaux dont elle a été l'objet. L'édition critique que prépare Dom A. Boon (Louvain) fournira bientôt un terrain solide de recherches. 1. La *Summa* n'est pas l'œuvre d'Hugues de Saint-Victor. Cette conclusion, soutenue par G. Robert (première édition de cet ouvrage, Append. II) est communément admise aujourd'hui. 2. Le *De sacramentis* (à placer à la fin de la vie de Hugues, après 1133) est antérieur à la *Summa*. Cf. également Robert, ibid., et J. de Ghellinck, Introduction à l'ouvrage de

Ce programme du *Didascalion* se trouve réalisé dans le *De sacramentis*, qui constitue cette somme de vérités révélées fournissant les « bases » d'une « secunda eruditio » de la Bible, « quae in allegoria est ». Ces bases établies selon les ordres de mystères, ce sont celles-là même, et selon le même plan, que le *De sacramentis* nous donne. Le parallélisme est parfait.

DIDASCALION, lib. VI, c. 4.	Plan du DE SACRAMENTIS.
Primus ordo est sacramentum Trinitatis.	*Lib. I.* Pars 1. Hexameron : de creatione; et Partes 2. 3. 4. De Trinitate.
Hic de nihilo omnem fecit creaturam, visibilem scilicet et invisibilem : ecce *secundus ordo.* Rationali creaturae dedit liberum arbitrium et gratiam praeparantem; deinde sponte labentes punivit, et persistentes ut amplius labi non possint, confirmavit. Quae origo peccati, et quid sit peccatum, et quid paena peccati : ecce *tertius ordo.*	Pars 5. De creatione angelorum, et natura et confirmatione et lapsu, et caeteris quae ad ipsos pertinent. Pars 6. De creatione hominis et statu ejus ante peccatum.
Quae sacramenta primum sub naturali lege ad reparationem humani generis instituerit : ecce *quartus ordo.*	Pars 7. De lapsu primi hominis. Pars 8. De reparatione hominis.
Quae scripta sub Lege : ecce *quintus ordo.*	Pars 9. De institutione sacramentorum. Pars 10. De fide. Pars 11. De naturali lege. Pars 12. De lege scripta.

M. CHOSSAT, *La Somme des Sentences, œuvre de Hugues de Mortagne vers* 1155, Louvain, 1923, p. 11 (la thèse de Chossat, qu'énonce son titre, est inacceptable). 3. Méthode. Étant donné le but du *De Sacramentis*, explicitement énoncé et défini par Hugues, il n'y a pas lieu de s'étonner qu'il s'abstienne presque totalement de collectionner les textes des Pères. Méthode anselmienne, si l'on veut, tandis que la *Summa* serait de méthode abélardienne. Mais ce sont là départages un peu sommaires, surtout si l'on veut par là déprécier le travail d'Hugues de Saint-Victor.

Sacramentum incarnationis : ecce *sextus ordo.*	*Lib. II.* Pars 1-5. De incarnatione Verbi; de unitate Ecclesiae; etc.
Sacramenta Novi Testamenti : ecce *septimus ordo.*	Pars 6-15. De sacramento baptismi; etc.
Ipsius denique resurrectionis : ecce *octavus ordo.* *Haec est tota divinitas.*	Pars 16-fin. De fine hominis; de fine saeculi; de statu futuri saeculi.

Ainsi Hugues de Saint-Victor a réalisé dans le *De sacramentis* le plan tracé dans le *Didascalion.* Il y a seulement ajouté un livre, le premier, sur la création ou l'œuvre des six jours; mais ce n'est que comme introduction, car lui-même fait observer que ce livre est en dehors du plan général du traité (1). Ce n'est d'ailleurs pas tant dans son contenu matériel que cette corrélation nous intéresse (2), mais beaucoup plus dans sa conception de l'ordre à tenir en doctrine théologique : le *De sacramentis* s'intercale entre la *prima eruditio* qui consiste *in historica lectione* (3), et la *secunda eruditio, quae in allegoria est.* Tandis que le cours de texte est lié à l'ordre du récit, à la succession de l'histoire avec ses contingences et ses impedimenta, l'étude allégorique, libérée de cette servitude et garantie par une ferme didactique des mystères, autorise l'ordre doctrinal (4).

(1) Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, lib. I, p. 1, c. 28; P. L., 176, 203d : « Sed nos quasi extra materiam nostram cursim ista perstrinximus, ut ad eamdem materiam tractandam quasi ex praecedenti accessum convenientiorem haberemus. Nos siquidem propositum habemus de sacramento redemptionis humanae (quod a principio in operibus restaurationis formatum est), quantum Dominus dederit, in hoc opere tractare. Sed quia opera conditionis tempore priora fuerunt, ab his exordium sermonis sumpsimus ».

(2) Dans la *Summa sententiarum*, par contre, l'ordre est tout différent : elle commence par la foi, l'espérance et la charité, puis le traité de l'Incarnation précède celui de la Trinité. C'est d'inspiration abélardienne (plan de l'*Introductio*).

(3) C'est à tort que G. Robert, dans la première édition de cet ouvrage, p. 146, avait tenté de reconnaître ce premier cycle (*historica lectio*) dans les *Excerptiones priores* attribuées à Hugues, et le second cycle (*allegoria*), dans les *Excerptiones posteriores* (cf. P. L., 176, 191-192, prol.). Cf. F. Vernet, art. Hugues de Saint-Victor, dans *Dict. théol. cath.*, t. VII (1922), col. 248.

(4) Hugues de Saint-Victor, *Didascalion*, lib. VI, c. 6; P. L., 176, 805c : « Non idem ordo librorum in historica et allegorica lectione servandus est. Historia ordinem temporis sequitur; ad allegoriam magis pertinet ordo cognitionis ».

A l'encontre des dialogues de saint Anselme, ouvrages privés écrits pour faciliter des études personnelles, ces œuvres d'Abélard et d'Hugues de Saint-Victor correspondent donc à un enseignement effectif. Abélard avait « lu » le *De unitate et trinitate* devant ses disciples; il est probable qu'il lut également devant eux, quoique en fraude, l'*Introductio* ou *Theologia* (1). Si le *De sacramentis* n'a pas été lu, semble-t-il, au cours, dans sa forme actuelle (le prologue général s'y oppose) (2), le chapitre IV du livre VI du *Didascalion* montre bien qu'Hugues faisait précéder l'explication allégorique d'un exposé systématique de la doctrine chrétienne. On rencontre d'ailleurs, dans le *De sacramentis*, certaines expressions qui supposent un entretien avec un interlocuteur; telles celles-ci : « Arduum opus et laboriosum crebra vestra precatione flexus aggredior (3)... De natura angelorum quaestionem proponitis, quando creati sunt angeli... » (4). Sans doute cette coordination de l'enseignement, selon Hugues, ne procure-t-elle qu'un lien assez fragile pour retenir attaché à une lettre textuelle une spéculation qui la déborde de toutes parts; mais l'essai n'en est que plus significatif de la nécessité où l'on se trouve alors d'entériner dans un enseignement supérieur à l'exégèse littérale les exigences et les progrès de la spéculation. Dès le second quart du XIIe siècle (puisque les deux premiers livres de l'*Introductio* datent de 1125), l'enseignement de la théo-

(1) Voici le prologue de son *Introductio*, dont le titre même (« sacrae eruditionis *summa*, *quasi* divinae scripturae *introductio* ») nous place, dès 1125, dans le même contexte et en face des mêmes besoins que le prologue d'Hugues : « Scholarium nostrorum petitioni, prout possumus, satisfacientes, aliquam sacrae eruditionis summam, quasi divinae scripturae introductionem conscripsimus. Cum enim a nobis plurima de philosophicis studiis et saecularium litterarum scriptis studiose legissent, et eis admodum lecta placuissent, visum illis est, ut multo facilius divinae paginae intelligentiam, sive sacrae fidei rationes nostrum penetraret ingenium, quam philosophicae abyssi puteos, ut aiunt, exhausisset ». P. L., 178, 979A. Nous retrouverons plus loin ce prologue, au sujet de la place de la raison dialectique dans ce programme.

(2) Cf. praefatio, P. L., 176, 174.

(3) *De sacramentis*, lib. I, pars 1; P. L., 176, 187A.

(4) Ibid., pars 5, c, 1; col. 245D. — De même les *Sententiae* de ROLAND BANDINELLI, comme l'a observé Denifle, ont été aussi prononcées, puisqu'on y lit ces mots par lesquels il s'adresse à ses auditeurs : « Vobis autem asserentibus Deum plura posse quam faciat ». Cf. H. DENIFLE, *Abaelards Sentenzen und die Bearbeitung seiner Theologia*, dans *Archiv. f. Lit. u. Kirch. d. Mitt.*, Bd. I, p. 455.

logie comporte trois éléments : explication littérale du texte scripturaire, exposé systématique de la doctrine, interprétation allégorique de la Bible.

C'est dans cette perspective qu'il faut entrevoir et qu'il faudra comprendre l'enseignement et la production théologiques de la fin du XIIe et du XIIIe siècle. La Bible restera le livre de base de l'enseignement de la théologie (1) : l'enseignement de saint Thomas comme maître, par exemple, sera un enseignement biblique, que nous conservent ses commentaires (*expositiones* ou *lecturae* reportées). Mais ce cours de texte sera divisé en deux : le cours élémentaire du *baccalarius biblicus* ou *cursor*, professeur débutant, lisant la Bible *biblice*, c'est-à-dire *textualiter*, c'est-à-dire encore l'*historia;* tandis que le *magister* ou régent de l'école se spécialise dans un ou deux livres pour faire un cours doctrinal, dans lequel émergent fréquemment des *quaestiones*. Tant et si bien que pour dégager ce cours supérieur, les *quaestiones* se détacheront un jour, développées elles-mêmes par la *disputatio*, où la dialectique d'Abélard aura porté son fruit (2). Cf. chapitre suivant. Entre les deux cours bibliques, s'insérera le cours du « bachelier sententiaire », lisant les *Sententiae* de Pierre Lombard, dégagé alors, après du concile du Latran (1215), des suspicions qui l'entouraient, et devenu le type des « sententiaires » dont nous avons vu la genèse; c'est que, sans avoir la vigueur et l'audace de plusieurs autres, il avait pour son temps coordonné à point et sans longueur le contenu de la discipline théologique (3). Bientôt d'ailleurs, dès avant 1250, son livre sera, lui aussi, débordé par la spéculation théologique de plus en plus étendue et systématique, de plus en plus personnelle : dans leur commentaire du Maître, saint Bonaventure et saint Thomas ne présentent plus, autour d'un groupe dilaté de *quaestiones* extratextuelles, qu'une *expositio* et une *divisio* extrêmement sommaires, vestige tenace des anciens procédés de travail.

(1) Cf. H. Denifle, *Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'Université de Paris*, dans *Rev. thomiste*, II (1894), pp. 149-161.

(2) Cf. ci-dessus, p. 130; d'après P. Mandonnet, *L'enseignement de la Bible « selon l'usage de Paris »*, dans *Rev. thomiste*, XXXIV (1929), pp. 489-519.

(3) Comme exemple de ce travail du Lombard, et de ses mérites, cf. J. de Ghellinck, *Un chapitre dans l'histoire de la définition des sacrements au* XIIe *siècle*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. II, (*Bibl. thomiste*, XIV), Paris, 1930, pp. 79-96.

« *SENTENTIA* »

De l'évolution que nous venons de décrire, et du travail méthodologique qu'elle implique, nous avons un témoignage menu peut-être, mais fort expressif, dans l'évolution même du mot *sententia* et de son contenu idéologique, depuis le *Liber sententiarum* de Prosper d'Aquitaine jusqu'au *Liber sententiarum* de Pierre Lombard, et au-delà. Récapitulons nos observations.

I. *Sententia*, ce fut d'abord, dans le genre littéraire où nous nous tenons (1), l'expression d'une pensée, la formule d'une opinion, qu'on recueillait au cours d'un ouvrage. Cette cueillette (excerptio) prit le nom de *defloratio*, comme les *sententiae* ainsi recueillies furent dénommées, selon la même image, *flores*. « ...Ut ex diversis praeceptis et doctrinis Patrum excerperem et in unum colligerem eos flores quos solemus, quasi singulari nomine sententias adpellare » (2). Procédé et vocabulaire courants pendant tout le haut moyen âge, où, en théologie comme en d'autres domaines, on conservait et on transmettait ainsi le fruit de ses lectures. Que ce choix de textes fût plus ou moins commandé par une intention littéraire ou un souci polémique, on avait en tous cas une opposition entre ces *sententiae* et les *originalia* dont elles étaient tirées. Cf. ci-dessus, p. 251.

Ainsi *sententia* ne signifie-t-il pas directement l'opinion ou l'avis que l'auteur avait dans l'esprit, mais, par métonymie, la proposition même en laquelle s'exprime cette opinion. Témoignage du caractère impersonnel que, inévitablement, prend la *sententia* en passant de main en main, de recueil en recueil; c'est la « sententia verborum » et son contenu qui vaut, non pas directement la « sententia animi », la façon de penser de tel qui un jour l'exprima.

(1) Car le mot a son histoire dans la langue judiciaire, dans l'Antiquité latine et au moyen âge. Le *Glossarium* de Du Cange ne donne guère de place, dans sa notice, qu'au vocabulaire juridique (t. VI, Paris, 1846, p. 189).

(2) Meningotus, dans la préface de ses *Flores* (entre 1124 et 1141), citée par B. Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, Augsburg, 1723, t. IV, p. iii-iv.

II. Isidore de Séville, nous l'avons vu, est le maître du moyen âge latin en ce genre de recueil, qu'il organise en répertoire méthodique; et la meilleure preuve en est qu'il eut claire concience du travail auquel il se livrait, et proposa une définition de la *sententia*. Dans ses *Etymologies*, il définit la *sententia* par opposition à la *chria* : la *sententia* est un dit impersonnel, une proposition générale, par exemple : la politesse fait des amis, la vérité engendre la haine; tandis que la *chria* implique référence à un cas particulier et personnel : Achille offensa Agamemnon en lui disant la vérité, Metrophane s'attira les grâces de Mithridate par ses politesses (1).

Sententia, *chria*, qu'est ce vocabulaire imprévu ? Il est emprunté au langage très particulier de la rhétorique dans l'analyse des « phrases ». La *sententia*, dit la *Rhétorique à Herennius*, 4, 17, est « oratio sumpta de vita quae aut quid sit, aut quid esse oporteat in vita, breviter ostendit, hoc modo : Difficile est primum virtutes revereri, qui semper secunda fortuna sit usus ». Quintilien, *Instit.*, VIII, 5, 1, analysant les expressions de pensée, observe que *sensus* et *sententia*, quoique de même racine, désignaient, chez les anciens, le premier les expressions corporelles, le second les expressions de l'esprit. Mais un autre usage a prévalu, ajoute-t-il : *sensus* désigne en général les conceptions de l'esprit dans le « sens » des mots, *sententia* se spécialise dans l'expression des pensées brillantes encloses en une vigoureuse formule. Le type du genre est la γνώμη, la maxime morale. Et il propose ensuite une classification des différentes espèces de figures (2).

C'est dans le classement de ces figures de mots que la rhétorique ultérieure distingue deux espèces de *sententiae* : la *sententia necessaria*, en grec χρεία (qui signifie « besoin », « nécessité », d'où cette traduction des rhéteurs latins; mais a aussi le sens d' « emploi », d'où « matière à discussion »,

(1) Isidore de Séville, *Etymologiae*, lib. II, c. 2; P. L., 82, 131 : « *Sententia* est dictum impersonale, ut : Obsequium amicos, veritas odium parit. Huic, si persona fuerit adjecta, *chria* erit, ita : Offendit Achilles Agamemnon vera dicendo, Metrophanes promeruit gratiam Mithridatis obsequendo ».

(2) Quintilien, *Inst.*, VIII, 5, De sententiis. « ...Consuetudo jam tenuit ut mente concepta *sensus* vocaremus; lumina autem, praecipue in clausulis posita, *sententias* ». Isidore emprunte manifestement sa doctrine et son vocabulaire à Quintilien, puisqu'il reprend son exemple.

« sujet de développement », « emploi d'un lieu commun », par suite « maxime », « sentence »), et la *sententia responsiva*, en grec ἀποφώνημα. Cf. Julius Rufinianus (rhéteur du IVe siècle), *De figuris sententiarum*, ed. C. Capperonerius, *Ant. rhet. lat.* Strasbourg, 1756, § 18-19. Quintilien latinise déjà le mot grec, loc. cit., I, 9, 3 : « *Sententiae* quoque, et *chriae*, et ethologiae, subjectis dictorum rationibus, apud grammaticos, scribantur ».

La rhétorique du *trivium* au moyen âge conservera, parmi les figures de mot, selon la classification de la *Rhétorique à Herennius*, la *sententia* (1). Mais il est clair qu'ici le mot porte sur des plans méthodologique et linguistique différents (2).

III. C'est par une autre voie, par la technique de l'étude textuelle (la *lectio*), que *sententia* va prendre un sens nouveau, sans lien direct avec la *sententia-flos*, un sens exégétique. On se rappelle quels sont, d'après Hugues de Saint-Victor, les éléments d'une explication de texte : la *littera* d'abord qui étudie les mots et leur enchaînement, le *sensus*, c'est-à-dire le sens obvie, la *sententia*, enfin, que fournit, par une attentive *expositio*, l'intelligence profonde qui est comme sous-entendue dans le texte.

Il ne paraît pas que cette nouvelle distinction *sensus-sententia* soit à rapprocher de l'ancienne distinction des rhéteurs ci-dessus rapportée. Il ne s'agit point en effet d'analyse de formes littéraires, mais d'exégèse idéologique; car nous sommes déjà au stade de la réflexion doctrinale, sinon à celui de la discussion dialectique. Sens fort par conséquent qui déteint sur le concept de l'ancienne *defloratio*. La compilation de « sentences » se transforme en collection organique d'opinions, commentées, motivées, systématisées: c'est le type des « sententiaires » en vogue dans la première moitié du XIIe siècle, dans l'école de Laon, par exemple,

(1) Cf. E. FARAL, *Les arts poétiques du* XIIe *et du* XIIIe *siècle*, Paris, 1923, p. 52 et 352.

(2) A titre de curiosité, mentionnons un usage tout accidentel, par suite d'une mauvaise traduction. Il s'agit du fameux axiome de Denys, dans sa théorie des noms divins (*Hier. cael.*, P. G., 3, 141) : Les propositions négatives (ἀποφάσεις) sont vraies en matière de connaissance de Dieu, les propositions affirmatives (καταφάσεις) sont impropres. Hilduin a traduit ἀποφάσεις par *sententiae* (ms. Paris, Bib. Nat., lat. 15645, fol. 38v, cité par le R. P. Théry).

et la *Summa sententiarum* comme le *Liber sententiarum* de Pierre Lombard montrent, chacun à leur manière, à quel point d'élaboration on en est arrivé. La vieille tradition de la *defloratio* d'Isidore, de Bède ou de Raban Maur, à laquelle tient encore un Guillaume de Saint-Thierry, est submergée par ce nouveau régime.

Sententia représente alors une conclusion ferme, appuyée par un solide examen de la question, fournie de « raisons ». Ainsi la distingue-t-on de l'*opinio*, qui reste fragile, soutenue de faibles raisons : « Est autem ...*ratio*, quicquid adducitur vel adduci potest ad statuendam opinionem vel sententiam roborandam; *opinio* enim plerumque labitur, at *sententia* semper assidet veritati »; et Jean de Salisbury ajoute : « Ita quidem, si recte sermonibus utimur; usurpatur tamen alterum pro altero » (1).

Application : les « sommes de *sentences* » sont des *compendia* contenant l'exposé bref, systématique, complet et raisonné des principales vérités de la doctrine chrétienne (2).

(1) JEAN DE SALISBURY, *Metalog.*, lib. II, c. 6; éd. Webb, p. 68.
Ce sens précis et technique laisse subsister d'ailleurs, dans le langage courant, le sens vague d'opinion, de manière de voir. Par exemple : « Nihil prohibet aliqua esse certissima secundum *sententiam* sapientum et spiritualium virorum, quae tamen non sunt certa bona secundum *sententiam* plurium vel carnalium hominum ». Saint THOMAS, I^{a} II^{ae}, q. 14, a. 1, ad 3.

(2) C'est ainsi qu'au XIIe siècle entre en circulation ce sens du mot *summa*, appliqué à un recueil de sentences ainsi élaborées. HONORÉ D'AUTUN, composant un *compendium* d'histoire ecclésiastique lui donne le nom de *summa;* c'est la *Summa de omnimoda historia*, dont il justifie ainsi le titre : « De tota scriptura hoc collegi compendium... Et ideo *Summam totius* placuit vocitari, cum in ea series totius scripturae videatur summatim notari ». (Prol., P. L., 172, 189). Déjà auparavant il avait donné à l'*Elucidarium* (somme catéchétique, plus que somme théologique) ce sous-titre : « Dialogus de summa totius theologiae ».

ABÉLARD, après Honorius, emploie souvent le mot dans le même sens, sans cependant en faire le titre d'un ouvrage. Ainsi il dit du symbole des apôtres qu'il contient l'essentiel des vérités de la foi, *summam fidei* (*Expositio symboli*, P. L., 178, 619D). Après avoir indiqué les sept ouvrages qui servaient de son temps à l'enseignement de la dialectique, il ajoute que le livre qu'il compose renfermera le résumé, l'essentiel de ces ouvrages, « quorum omnium *summam* nostrae dialecticae textus plenissime concludet » (*Dialectica*, pars II; éd. Cousin, p. 229). Dans l'*Introductio ad theologiam*, il divise son sujet d'après les trois éléments qui lui paraissent constituer l'essentiel du salut : « Tria sunt, ut arbitror, in quibus humanae salutis *summa* consistit : fides videlicet, caritas et sacramentum » (*Introd.*, P. L., 178, 981). Cf. encore *Epist.* 7, P. L., col. 247B; *De unitate*, éd. Stolzle, p. 1; *Theol. christ.*, prol., P. L., col. 1123; etc.

De ce sens à celui de livre contenant le résumé de la doctrine chrétienne, il n'y a pas loin. ABÉLARD emploie déjà le mot en ce sens dans le prologue

Étape caractéristique vers la « somme théologique » que connaîtra le XIII[e] siècle.

Autre application : le commentaire d'un livre, où l'*expositio* du texte aboutit à la pleine intelligence de la pensée, s'appelle la « sententia super librum... ». Saint Thomas terminera son commentaire sur l'*Éthique*, livre VII : « Et sic terminatur *sententia* septimi libri ». Le ms. Vat. lat. 784 fol. 195 annonce : « Incipit *sententia* super libro Peryarmenias secundum fratrem Thomam de Aquino » (1).

IV. Entre temps un facteur décisif a joué, au profit de cette densité de la *sententia* : la dialectique, dans la *disputatio* venant corser la « question » textuelle. Cf. ce que nous avons dit de la genèse de cet exercice, chap. III. La « dispute » se concluait par la *determinatio* du maître, qui avait valeur décisive, authentique, sur le plan scolaire s'entend (et non pas doctrinalement, comme l'*auctoritas* d'un Père). Cette « détermination » s'exprimait dans la *sententia* : conclusion scientifique, à base de raisons (2). Nous voici, cette fois, vraiment en plein travail de théologie.

La valeur doctrinale déjà acquise (ci-dessus, III) se colore et se renforce donc d'une espèce de valeur juridique, institutionnelle : la conclusion est décisive, c'est une sentence qui clôt le débat. Recoupement avec le vocabulaire du droit, mais assez superficiel, car il n'est point question de sens judiciaire, ni de dogme. *Sententialiter*, il est vrai, est employé dans ce sens; mais sauf pour qualifier l'intervention doctri-

de l'*Introductio :* « Aliquam sacrae eruditionis *summam*, quasi divinae scripturae introductionem conscripsimus » (P. L., col. 979). HUGUES DE SAINT-VICTOR dit de même dans le prologue du premier livre *De sacramentis :* « Hanc enim quasi brevem quamdam *summam* omnium in unam seriem compegi » (P. L., 176, 183). Cette expression devait ainsi se substituer, à juste titre, au XIII[e] s., à celle de « liber sententiarum », qui ne représentait plus la formule nouvelle du travail théologique, raisonné, systématique : ce sera l'âge des « sommes théologiques ».

(1) De même chez Dante *sentenza* a ce sens d'intelligence profonde, par opposition à une signification de surface. Et dès lors pour lui, dans son art poétique, la *littera* n'est que le sens superficiel, la *vera sentenza* est l'interprétation allégorique. « Ne per loro sarebbe data fede alla sentenza vera, come alla fittizia [= c'est-à-dire la lettre qui n'est qu'un manteau de fables] ». *Convivio*, II, c. 16.

(2) Entre maints textes exprimant ce sens fort, en voici un de ROGER BACON, *Comp. stud. theol.*, éd. Rashdall, p. 40 : « Ex incidenti, volo arguere, non *dare sententiam*, contra opinionem magistri sententiarum... ».

nale du Souverain Pontife (« ... ad cujus auctoritatem pertinet *sententialiter determinare* (1) ea quae sunt fidei », saint Thomas, IIª IIªᵉ, q. 1, a. 10), où précisément la formule dogmatique inclut la valeur de jugement, — c'est dans la langue des tribunaux, non dans celle des écoles (2).

V. Enfin — et cela se comprend après tous ces renforcements — *sententia* rejoindra assez curieusement, au XIIIᵉ siècle, une définition des philosophes, présentée par eux au cours de leur analyse des assentiments de l'esprit : la *sententia*, c'est la proposition acceptée en pleine et définitive certitude. Nous sommes au terme de l'évolution du mot, comme de l'évolution de la discipline théologique : la *sententia* est une « conclusion théologique », œuvre de science et de raisonnement, selon la technique des *Analytiques* d'Aristote; l'antique *sententia*, fleur cueillie dans les ouvrages des Pères, ne sert plus qu'à mesurer le long chemin parcouru.

Voici le texte d'Avicenne qu'on cite et qu'on exploite : « Sententia est definitiva et certissima conceptio », d'après sa *Métaphysique*, lib. II, c. 4; lib. VIII, c. 6. Saint Albert le Grand et saint Thomas, glosant le prologue des Sentences de Pierre Lombard, expliquent le « brevi volumine complicans Patrum *sententias* » du Maître, par le mot d'Avicenne (3).

(1) *Sententialiter* est la vraie leçon du texte, non *finaliter* que portent beaucoup d'éditions.

(2) Exemple de ce sens judiciaire, dans des textes théologiques : Saint THOMAS, IIª IIªᵉ, q. 12, a. 2 : « Sed aliquis per infidelitatem peccans potest *sententialiter* jus dominii amittere ». Noter cependant que le « maître » pourvu de la *licentia docendi*, ayant mandat canonique pour enseigner la doctrine au nom de l'Église, exerçait un droit et une fonction. Cette « licence » n'était pas comme aujourd'hui qu'un grade; Saint Thomas y verra un *officium*, dans son traité *De officiis et statibus* de la *IIª Pars*. Du fait de cette haute conception, la *sententia* du maître revêtait donc une certaine valeur canonique, au plus bas degré de l'échelle des « autorités » sans doute, mais tout de même avec une force notable en lieu théologique : au XIIIᵉ siècle le « consensus magistrorum (en particulier : Parisius docentium) » prendra place dans l'édifice méthodologique de la théologie.

On voit combien il est pour le moins imprécis de donner sans réserve une portée juridique aux « sentences » d'Abélard et autres.

(3) Saint THOMAS, *In Prol. Sententiarum*, Expos. textus, in fine.

Cette définition, reprise sous une autre précision, est attribuée à Isaac Israeli (xᵉ s.) par le même saint Thomas, *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1 : « Ab assentiendo *sententia* dicitur quae, ut dicit Isaac, est determinata conceptio alterius partis contradictionis ». Et *Quest. disp. de Ver.*, q. 14, a. 1 corp. in medio : « *Sententia* autem, ut dicit Isaac et Avicenna, est conceptio distincta et certissima alterius partis contradictionis ». Le contenu de la

On voit maintenant que cela ne se peut faire que par une manière de télescopage des sens progressifs que nous avons analysés; mais nous n'en voyons que mieux la vigueur du sens nouveau infusé dans le vieux mot de *sententia*. Pierre Lombard, avec son *Liber sententiarum*, est exactement au point cardinal où aboutit la ligne de développement à partir des anciennes « sentences » patristiques, et où s'amorce la signification ultérieure de la spéculation théologique.

Telle est la genèse de ce terme tout à fait représentatif, littérairement, pédagogiquement et théologiquement, dans la langue du XII[e] siècle. En lui se recoupent donc les trois

sententia, c'est donc ce qui est objet de l'assentiment de certitude proprement scientifique, dans un jugement de vérité, non dans une simple perception par conséquent.

Saint ALBERT LE GRAND, lui aussi dans son exposition du prologue des Sentences du Lombard (éd. Borgnet, 25, 12) dit ceci, distinguant les deux formules d'Avicenne et d'Isaac, qui se recouvrent quant au fond : « Nota quod Avicenna dicit quod *sententia* est conceptio definita et certissima. Isaac autem in libro *De definitionibus* fere idem dicit sic : *Sententia* est conceptio alterius partis contradictionis ». Et appliquant, comme saint Thomas, ce sens fort aux « sentences » du Lombard, Albert ajoute : « Et a certitudine harum sententiarum quae hic collectae sunt, vocatur *Liber sententiarum* ».

On ne trouve pas cette définition dans le *De definitionibus* d'Isaac Israeli, mais bien cette autre, qui n'est pas sans force : « Sententia est credulitas rei alicuius » (Ms. Paris, Bibl. Nat., lat. 14700, fol. 158[r]); *credulitas* en effet n'a rien du sens dépréciatif de sa transposition française, mais signifie assentiment solidement motivé, conviction (Cf. par ex., Saint THOMAS, *I[a] Pars*, q. 94, a. 4; *II[a] II[ae]*, q. 11, a. 1; c'est la πίστις d'Aristote, *De anima*, III, 3, 428 a 20; ou mieux encore peut-être, c'est, dans la traduction latine alors reçue, le *tasdiq* des philosophes arabes : assentiment de vérité dans un jugement, deuxième opération de l'esprit, selon la psychologie aristotélicienne, par opposition à la perception simple qui n'implique pas assentiment ni vérité. Cf. *Études d'hist. litt. et doctr. du* XIII[e] *s.*, t. II, dans *Publ. de l'Inst. d'Et. Méd. d'Ottawa*, 1932, p. 190. Ainsi saint THOMAS dira, selon ce vocabulaire de traduction : « Primum enim quod cadit in imaginatione (= apprehensione simplici) intellectus est ens... sicut primum quod cadit in *credulitate* intellectus sunt dignitates (principia prima) », *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3).

ALBERT LE GRAND cite comme venant d'Isaac cette seconde définition : « Dicit enim Isaac in libro De diffinitionibus, quod *sententia* est credulitas alicujus rei ». *Summa de creat.*, II, q. 69, a. 2, obj. 6. — Ce traité d'Isaac était connu des Latins par la version de Gérard de Crémone (éd. Lyon, 1515). L'original arabe n'a pas encore été retrouvé.

Même sens très dense dans cette réflexion de Saint THOMAS, observant l'usage dans la comparaison entre *sensus* et *sententia* : « Cum sensus certam apprehensionem habeat de proprio sensibili, est in usu loquentium ut etiam secundum *certam* apprehensionem intellectus aliquid sentire dicamur; unde etiam *sententia* nominatur », *I[a] Pars*, q. 54, a. 5, ad obj.

éléments que nous avons signalés et auxquels il faut toujours revenir : élaboration systématique des opinions autorisées, pénétration profonde du donné révélé, analyse dialectique fomentée par la « dispute ». *Sententia*, c'est le fruit de la théologie venue à maturité.

C'est le troisième de ces éléments qu'il nous reste à étudier, spécialement en la personne de maître Abélard, son principal protagoniste.

CHAPITRE VII

LA DISCIPLINE DIALECTIQUE
ABÉLARD

Écoles monastiques, écoles urbaines : parvenus, dans notre analyse des pédagogies et des méthodes, au problème le plus délicat de la discipline théologique, reprenons pied, pour le mieux aborder, sur le terrain de l'économie sociale du XIIe siècle. Terrain très modestement humain, il détermine cependant par ses conditions matérielles l'orientation des esprits, et sous-tendant leur curiosité, il décide en elle de la position des problèmes; le détail des solutions n'est plus que facile conséquence.

Anselme et Abélard sont communément proclamés les créateurs de la méthode scolastique. Mais entre Anselme et Abélard, avons-nous dit (1), un monde a passé; et ce n'est pas le moins fâcheux effet de ces attributions un peu simplistes, que de bloquer ainsi, comme sur deux personnalités univoques, abstraites de leur milieu culturel et mental, arrachées de l'ample mouvement de renaissance qui anime le siècle, les positions de la scolastique naissante. Anselme est la lumière de l'école monastique du Bec; Abélard est le maître séduisant et passionné des écoles de Paris : telles sont les économies décisives. Anselme a le génie de l'intelligence théologique, nous dirions volontiers de la pensée théologale, dans le rationalisme de sa foi; et par ce génie, il dépasse en hauteur et en profondeur toutes les catégories scolaires et les contingences temporelles. Mais l'isolement même de cette haute pensée montre que, pour s'incarner dans les institutions et dans les esprits, il faut d'autres ressources, infuses au cœur même de la société contemporaine et inspirées de ses curiosités, même pour l'intemporelle théologie. C'est de

(1) Cf. chap. Ier.

l'effervescence de la « renaissance » en cours que doit surgir l'esprit nouveau, et c'est dans les écoles de Paris qu'Abélard naît, puis trouve audience.

Peut-être devrait-on, avec et après Abélard, dans la même zône, en climat plus grave cependant et plus religieux, donner place à Gilbert de la Porrée (1076-1144), disciple d'Anselme de Laon, ami de Bernard de Chartres, maître à ses côtés, puis chancelier (1137-1139 ?), à l'heure la plus glorieuse des écoles chartraines, écolâtre à Paris, évêque de Poitiers (1142). Homme de haute culture autant que de parfaite probité, nourri de l'*Organon* au point de l' « achever » par son traité *De sex principiis*, le plus fin connaisseur de Boèce, équilibré à la manière des Chartrains, Gilbert n'est point que l'auteur d'une solution plus ou moins bizarre du problème des universaux, il est le maître « in logicis et divinis » que connut et vénéra Jean de Salisbury (1), le lecteur assidu des œuvres des Pères les moins connus, l'humaniste érudit et dégagé à la fois, le professeur attaché, au milieu même des plus grands honneurs, aux nobles tâches de son métier (2). Ce serait un admirable témoin tant du rôle fécond — et délicat — de la dialectique en théologie que de la puissance rationnelle de la foi; son accident du synode de Reims (1148) le compromet beaucoup moins que le concile de Sens (1140) n'atteint Abélard, et il ne faut point faire aux plus légitimes dénonciations d'erreurs de fait un crédit tel qu'on repousse, avec les maladresses de l'application, les clairvoyances de principe.

Mais nous devons résister à la tentation de verser dans l'histoire générale de la théologie, et, nous en tenant ici aux initiatives de méthode et d'enseignement, il faut bien laisser la première place à la jeunesse précoce d'Abélard, à sa production plus abondante, ainsi qu'au rayonnement sen-

(1) Jean de Salisbury, *Metalogicon*, lib. II, c. 10; éd. Webb. p. 82.

(2) Cf. les chapitres de l'*Historia pontificalis* où Jean de Salisbury donne, en même temps qu'un récit très mesuré des événements du synode de Reims, un portrait fin et émouvant de Gilbert (chap. 8-11; éd. Poole, pp. 16 et ss., nous avons déjà apprécié ce témoignage de bel équilibre intellectuel, ci-dessus, p. 194). Cf. aussi Othon de Freising, *Gesta Frid.*, I, 48 : « Gilebertus... ab adolescentia usque ad ultimam senectutem in diversis Galliae locis philosophiae studium colens re et nomine magistri officium administrarat, noviter ante hos dies ad culmen pontificale in prefata civitate sublimatus fuerat ».

sationnel de son enseignement parisien. Il reste *le* chevalier de la dialectique.

Les études médiévales récentes, qui restituent à Gilbert sa grandeur personnelle et la longue prolifération de son influence (1), travaillent d'ailleurs non moins à la gloire d'Abélard dans une meilleure intelligence de ses œuvres : publication de sa logique (2), réhabilitation partielle de son « rationalisme » théologique (3). Le cliché du « nominalisme » d'Abélard, qui l'enfermait lui aussi dans le cercle étroit de la querelle des universaux, fait place à une perspective beaucoup plus ample, en grammaire, en dialectique, en philosophie, en théologie. Nous n'oublierons rien de cette culture humaine en analysant le rôle décisif d'Abélard dans la constitution et dans l'installation de la discipline dialectique sur le terrain de la foi.

LA PERSONNALITÉ D'ABÉLARD

La personne d'Abélard, d'abord, car autant il faut, dans l'indissoluble relation de l'homme à son milieu, percevoir les exigences et les ressources qui composent l'atmosphère

(1) Parmi les travaux de défrichement en cours, cf. surtout A. LANDGRAF, *Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Porrée*, dans *Zeitsch. kath. Theol.*, 54 (1930), pp. 180-213, et *Mitteilungen zur Schule Gilberts de la Porrée*, dans *Collect. francisc.*, III (1933), pp. 182-208. Ne pas oublier combien il est difficile d'entrer en possession d'un héritage littéraire et doctrinal, dont la transmission ne se fait guère que par le souvenir des condamnations qui l'ont frappé.

(2) Par B. GEYER, *Peter Abaelards philosophische Schriften.* (*Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. M. A.*, Bd. XXI). Münster, 1919-1933; pp. 589-633, conclusions historico-doctrinales.

Sur son « nominalisme », la dernière étude est celle de P. VIGNAUX, art. *Nominalisme*, dans le *Dict. Théol. cath.*, t. XI, Paris, 1931, col. 717-733.

(3) Sans remonter à l'ouvrage, favorable à l'excès, de L. TOSTI, *Storia di Abelardo e dei suoi tempi*, Napoli, 1851, cf. les études récentes de H. LIGEARD, *Le rationalisme de Pierre Abélard. Essai de reconstitution d'après les manuscrits d'un texte controversé*, dans *Rech. sc. relig.*, II (1911), pp. 384-396; R. M. MARTIN, « *Pro Petro Abaelardo* ». *Un plaidoyer de Robert de Melun contre saint Bernard*, dans *Rev. sc. ph. th.*, XII (1923), pp. 308-333; J. COTTIAUX, *La conception de la théologie chez Abélard*, dans *Rev. hist. eccl.*, XXVIII (1932), pp. 247-295, 533-551, 788-828; A. R. MOTTE, *Une fausse accusation contre Abélard et Arnaud de Brescia*, XXII (1933), pp. 27-46; J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption au début du moyen âge* (*Bibl. thomiste*, XIX), Paris, 1934, chap. X : *Abélard;* et aussi l'interprétation générale de J. G. SIKES, dans son *Peter Abailard*, Cambridge, 1932.

de ce milieu vital, autant il faut sauvegarder la primauté du génie personnel.

Abélard eut le génie de son temps, incarnant ses défauts mêmes. Il fut, en ce siècle d'avide curiosité, l'esprit le plus curieux, — non pas de cette curiosité solide et tassée qui engage l'âme dans le silence, mais de la curiosité intempérante, facile et subtile, rapide, arrogante. « Comme ma terre natale est primesautière, ainsi mon esprit est prompt à la culture », dit-il de lui-même (1); et le mot *subtilis* prend, en le qualifiant dans la bouche de ses contemporains (2), le sens honorable qu'il conserve dans le latin médiéval.

Moralement, cette intempérance et cette acuité d'esprit rendent Abélard arrogant et vaniteux : il estime être le seul philosophe qui soit encore au monde (3). Insupportable alors, il se brouille avec tout le monde; aucun maître n'échappe à son verdict, et ses confrères de l'abbaye de Saint-Denis ne le peuvent bientôt plus endurer. Mais cette critique intempestive favorise son indépendance vis-à-vis des routines et des respects injustifiés; même s'il faut violer les règles conventionnelles du jeu, il va de l'avant.

Pédagogiquement, cette recherche de la nouveauté, cette confiance en soi, cette opiniâtreté ne sont pas pour faire tort au professeur. La jeunesse qui l'entoure — celle qui grandit dans l'effervescence des « communes » — aime la nouveauté, et elle ne ménage pas son admiration à qui bouscule les attitudes compassées et les solutions toutes faites. Voici précisément qu'à cette heure se compose pour la première fois, en Occident, dans les écoles urbaines, cette psychologie collective, aujourd'hui caractéristique de nos villes universitaires et de leurs manifestations sympathiques et turbulentes : à Paris, s'est formé un peuple estudiantin mobile, passionné, prompt à l'enthousiasme, ouvert à la

(1) ABÉLARD, *Hist. calam.*, cap. I; P. L., 178, 114 : « Sicut natura terrae meae vel generis animo levis, ita et ingenio exstiti ad litteratoriam disciplinam facilis ».

(2) « Plurimum in inventionum subtilitate », dit de lui OTHON DE FREISING, *De gestis Friderici imper.*, I, 47, dans *Recueil des historiens des Gaules*, XIV, p. 654. FOULQUES DE DEUIL lui écrit que les étudiants accourent à lui « scientiae subtilitate permoti », *Epist.*, P. L., 178, 372.

(3) « Quum jam me solum in mundo superesse philosophum aestimarem ». *Hist. calam.*, P. L., 178, 126. Et OTHON DE FREISING, loc. cit. : « Tam arrogans, suoque tantum ingenio confidens, ut vix ad audiendos magistros ab altitudine mentis suae humiliatus descenderet ».

conquête de qui rencontre son âme. Abélard, le premier, est le héros de ce « quartier latin », et sa séduction s'y exerce d'invraisemblable manière, au vu et au su de la latinité toute entière (1). Son histoire, *historia calamitatum*, est pleine des témoignages de cette chaleureuse communion avec les étudiants, qui sont vraiment personnages de sa vie mouvementée; n'est-ce pas eux, s'il en avait été besoin, qui vont l'entraîner à introduire dans l'enseignement théologique les « raisons » avec leur appareil dialectique ? (2).

Abélard a d'ailleurs les qualités qui soutiennent et légitiment les audaces. Professeur, son enseignement est d'une remarquable clarté (3), vivant, plaisant; il parle avec facilité, sans vaine éloquence, d'une voix conquérante (4). Son physique même le favorise : noble prestance, fier regard, tête haute, il attire les regards lorsqu'il va à ses leçons on en revient (5). Il jouit d'une extraordinaire capacité de travail,

(1) Cf. le tableau de Foulques de Deuil, *Epist.*, P. L., 178, 371 : « Roma suos tibi docendos transmittebat alumnos, et quae olim omnium artium scientiam solebat infundere, sapientiorem te se sapiente transmissis scolaribus monstrabat. Nulla terrarum spatia, nulla montium cacumina, nulla concava vallium, nulla via difficili licet obsita periculo, et latrone, quominus ad te properarent, retinebat. Anglorum turbam juvenum mare interjacens et undarum procella terribilis, non terrebat, sed omni periculo contempto, audito tuo nomine, ad te confluebat. Remota Britannia sua animalia erudienda destinabat. Andegavenses eorum edomita feritate tibi famulabantur in suis. Pictavi, Wascones et Hiberi, Normannia, Flandria, Teutonicus et Suevius tuum colere ingenium, laudare et praedicare assidue studebat. Praeterea cunctos Parisiorum civitatem habitantes, et intra Galliarum proximas et remotissimas partes qui sic a te doceri stiebant, ac si nihil disciplinae non apud te inveniri potuissent ». Et Pierre le Vénérable, *Epist. ad Heloissam*, P. L., 189, 351 : « Singulari scientiae magisterio toti pene orbi terrarum notus et ubique famosus erat ».

(2) Cf. Abélard, *Hist. calam.*, c. 9; P. L., 178, 140-143. Cité ci-dessus, p. 256.

(3) Cf. encore la lettre de Foulques, P. L., 178, 372B : « ...Quasi ad limpidissimum philosophiae fontem iter accelerabant ». Puis le témoignage de Jean de Salisbury, *Metalog.*, lib. III, c. 1; éd. Webb., p. 120. Et encore l'épitaphe d'un ms. d'Oxford, publiée par Rawlinson dans son édition des *Epistolae;* cf. P. L., 178, 103, vers. 21 et ss.

(4) Il brillait, dit Foulques, « suavitate eloquii et linguae absolutioris facilitate », P. L., 178, 372B. Il dit de lui-même : « ...Expositionis insisto planitiem, non eloquentiae compositionem », dans la lettre d'envoi de ses sermons, ibid., 178, 379.

(5) « Quis te, rogo, in publicum procedentem conspicere non festinabat, ac discedentem collo erecto, oculis directis, non insectabatur ? », dit Héloïse, *Epist.* II; P. L., 178, 185D. Et de lui-même : « Juventute et formae gratia praeeminebam », ibid., col. 127A.

comme en témoignent et ses contemporains (1) et ses propres ouvrages; et il s'ouvre ainsi avec beaucoup de souplesse à tous les domaines de la culture, depuis les mathématiques et la musique jusqu'à la poésie.

Ses disputes sensationnelles avec les vieux maîtres, à Laon ou à Paris, son aventure romanesque, ont consacré sa popularité, fût-ce avec une pointe de mauvais aloi. S'il provoque beaucoup de jalousies et de justes sévérités, il jouit cependant des estimes les plus qualifiées, même après les graves sanctions des conciles de Soissons et de Sens. Le témoignage de Pierre le Vénérable suffirait à lui seul. Sa ferveur religieuse se manifeste, fraîche et sincère, au milieu même de ses aventures. Sa foi ne peut être suspectée, dans son âme, s'entend, là même où son enseignement défaille; c'est par le plus insane des contre-sens historique qu'on a voulu faire de lui un « libre esprit », précurseur de Bayle et de la libre pensée, comme si la confiance en la raison ne se pouvait exercer qu'au détriment et en l'absence de la foi. On ne peut lire sans émotion sa protestation à Héloïse : « Des esprits pervers proclament l'acuité de mon intelligence, mais contestent la pureté de ma foi. C'est leur opinion qui les amène à pareil jugement, et non une juste expérience. Je ne veux point être philosophe, si c'est en contredisant saint Paul; je ne veux pas être disciple d'Aristote, si c'est pour me séparer du Christ. Car il n'y a pas d'autre nom sous le ciel en qui soit le salut. J'adore le Christ qui règne à la droite du Père. Je l'embrasse par la foi, lorsqu'il accomplit les œuvres divines dans la chair virginale reçue de l'Esprit Saint. Et pour que ta sollicitude inquiète, toutes les angoisses de ton cœur s'évanouissent, sache que j'ai fondé ma conscience sur la pierre d'angle sur laquelle le Christ a bâti son église... Voilà ma foi, en laquelle tient toute mon espérance. Fondé en elle, je ne crains ni vertige ni séduction. Que surgisse la tempête, je ne suis pas ébranlé; que fassent rage les vents, je n'en suis pas ému. Je suis établi sur le roc inébranlable » (2).

(1) Cf. Pierre le Vénérable, *Epist. ad Heloissam*, P. L., 189, 352 : « Ibi, juxta quod incommoditas permittebat, antiqua sua revocans studia, libris semper incumbebat; nec... momentum aliquod praeterire sinebat, quin semper aut oraret, aut legeret, aut scriberet, aut dictaret ». Sur les connaissances d'Abélard, cf. S. M. Deutsch, *Peter Abaelard*, Leipzig, 1883, pp. 55-77.

(2) Abélard, *Epist.* 17; P. L., 178, 375-378. Cf. la lettre de Pierre le Vénérable à Héloïse, *Epist.* lib. IV, ép. 21; P. L., 189, 347-353.

C'est sur ces mots que, intentionnellement, nous achevons le portrait d'Abélard, afin qu'il soit bien entendu que c'est à l'intérieur de cet esprit et de cette fidélité qu'il nous faut faire tenir les intempérances de sa dialectique ou les erreurs d'une spéculation inexpérimentée. Les plus sévères exégèses, comme les plus saintes appréhensions, doivent respecter en Abélard une double candeur : celle de sa foi comme celle de sa raison.

LES ÉTAPES DE LA DISCIPLINE DIALECTIQUE

Abélard arrivait à point. L'état de l'enseignement, nous l'avons vu, appelait enfin une intervention décisive qui brisât avec tout compromis, avec toute timidité : la systématisation des sententiaires impliquait un ordre spéculatif; l'accumulation croissante d'autorités patristiques plus ou moins disparates rendait urgent un effort de concordisme; les concepts nouveaux devaient être affinés et critiqués pour entrer dans la construction sans trahir le donné primitif qu'ils devaient traduire; enfin, dans la plus banale scolarité, sinon déjà dans les œuvres écrites, la « dispute » doctrinale tendait à déborder la simple question textuelle. La dialectique était l'instrument qualifié pour satisfaire chacun de ces besoins.

Il y avait beau temps d'ailleurs que, dans le régime d'autorité divine qui est celui de la foi, des « raisons » s'étaient introduites, soit par nécessité de polémique contre les païens ou les hérétiques, soit par entraînements d'une humaine curiosité. L'un et l'autre motif jouaient de plus en plus activement depuis la renaissance carolingienne, et l'on pouvait s'autoriser d'un texte vénérable pour s'engager dans cette voie de la discussion rationnelle : « *Disputationis disciplina* ad omnia genera quaestionum quae in litteris sanctis sunt penetranda et dissolvenda, plurimum valet ». Ce texte est tiré du *De doctrina christiana*, le traité de méthodologie théologique de saint Augustin (1); il est à mettre en exergue en tête de l'entreprise abélardienne.

(1) Saint AUGUSTIN, *De doctr. christ.*, lib. II, c. 31; P. L., 34, 53A, et la suite. Au XII[e] siècle, circulait d'ailleurs sous le nom et avec le prestige d'Augustin, une *Dialectica* (cf. ci-dessus, p. 201, n. 2). P. L., 32, 1409 et ss.; elle commence ainsi : « Dialectica est bene disputandi scientia ».

Alcuin avait déjà, pour dénommer cette « disputationis disciplina », consacré le mot technique *dialectica*, ce qui, du moins en droit, ouvrait à ce plus audacieux des arts du *trivium* la porte des écoles théologiques (1). Gerbert proclamait non seulement l'utilité humaine de cette discipline mais son origine sainte, puisqu'elle émane en définitive d'une loi de nature posée par l'auteur de tous arts (2). Pareille légitimation dépasse de beaucoup Alcuin, car elle incite à donner à la dialectique non seulement un intérêt occasionnel de polémique, extrinsèque et transitoire (3), mais une valeur permanente dans toute activité spirituelle. Nous dirions aujourd'hui : on passe d'une apologétique à une théologie (et plût à Dieu qu'on perçoive aujourd'hui la différence radicale de ces deux régimes rationnels !). Le XIe siècle avait enregistré la première crise provoquée dans les écoles par l'octroi d'un tel droit : menues escarmouches (4), ou conflit généralisé dans le cas du chartrain Bérenger. C'est toute une thèse que, pour sa défense, avec un sens aigu du problème posé, Bérenger soutient en faveur de la dialectique dans son *De sacra coena :* arguant

(1) ALCUIN, *De dialectica*, P. L., 101, 952 et ss.; emploi typique, 959C.

(2) GERBERT (SILVESTRE II), *De corp. et sang.*, 7; P. L., 139, 185B : « Non enim ars illa, quae dividit genera in species, et species in genera resolvit, ab humanis machinationibus est facta; sed in natura rerum ab Auctore omnium artium, quae vere artes sunt, et a sapientibus inventa, et ad utilitatem solertis rerum indaginis est usitata ». ABÉLARD, nous l'avons noté jadis, reprendra le même thème en faveur de la dialectique : « Ex his itaque scientiam omnem quae a solo Deo est et ex ipsius munere procedit, bonam esse convincimus », *Dialectica*, éd. Cousin, *Ouvrages inédits*, Paris, 1836, p. IV.

(3) Sur cette utilité polémique de la dialectique, voici (empruntée à J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du* XIIe *siècle*, Paris, 1914, p. 69) une série de références : AUGUSTIN, *De doctr. christ.*, II, 31 et ss., P. L. 34, 57 et ss.; CASSIODORE, *De instit. div. litt.*, XXVII, et *De artibus et disciplinis liberalium artium*, III, P. L., 70, 1140-1141, 1167-1204; ISIDORE, *Etym.*, I, 2 et II, 22, 23, etc., P. L., 82, 74, 128C, 140-154; ALCUIN, loc. cit., et *De grammatica*, P. L., 101, 854; RABAN, *De inst. cleric.*, III, 2 et 20, éd. Knœpfler, p. 191, 227-230; EUGÈNE II, décret de 826, dans *Mon. Germ. Hist.*, *Leges*, II, append., p. 17; NOTKER DE SAINT-GALL, cf. *Die Schriften Notkers und seiner Schule*, éd. Piper, Freiburg, 1882, t. I, p. 859; BÉRENGER, *De sacra caena*, éd. Vischer, Berlin, 1834, p. 100, etc.; LANFRANC, *De corp. et sang. Domini*, 7, P. L., 150, 407, etc.; HÉRIGER DE LOBBES, *De corp. et sang. Domini*, 7, P. L., 139, 185B; ABÉLARD, *Epist.* 13, P. L., 178, 354B, etc.

(4) Cf. ENDRES, *Die Dialektiker und ihre Gegner im XI Jahrhundert*, dans *Philos. Jahrb.*, XIX (1906), pp. 20-33, et *Studien zur Gesch. der Frühscholastik*, ibid., XXV (1912), pp. 368-371, XXVI (1913), pp. 84-95; surtout J. DE GHELLINCK, *Dialectique et dogme aux* XIe *et* XIIe *siècles*, dans *Festgabe Baeumker* (*Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. M. A.*, Suppl.-Bd.), Münster, 1913, pp. 79-99.

de l'autorité de saint Augustin (1), il déclare que l'intelligence est l'honneur de l'homme (2), que parvenir à la connaissance de la vérité par la raison est incomparablement supérieur à la connaissance par l'autorité (3), que recourir à la dialectique c'est recourir à la raison, par où précisément l'homme développe en lui l'image de Dieu, c'est donc en quelque sorte se diviniser (4).

L'impétuosité et les maladresses de Bérenger compromirent aux yeux de beaucoup l'usage de la dialectique, et Lanfranc, qui proclame sa légitimité (5), l'emploie, dans sa discussion avec Bérenger, comme à regret (6). Il invitera même Anselme, qui vient de lui soumettre son *Monologion*, à redoubler de prudence en l'usage de la raison (7). Mais Anselme sait mesurer la valeur et les excès de la dialectique, car, comme nous l'avons vu, le principe de sa recherche des « rationes necessariae » est pris du plus profond de la ferveur de la foi, et non d'une concordance plus ou moins extrinsèque de la raison et du donné révélé : vue sous ce *fides quaerens intellectum*, la dialectique ne menace plus

(1) BÉRENGER, *De sacra caena*, éd. Vischer, Perlin, 1834, p. 101.

(2) *Ibid.*, p. 222 : « Interioris hominis decus, intellectualitatis contuitum ».

(3) Il se justifie, dans le *De sacra coena*, de l'accusation portée contre lui par Lanfranc, d'abandonner les autorités, puis ajoute : « ...quanquam ratione agere, in perceptione veritatis incomparabiliter superius essse, quia in evidenti res est, sine vecordiae caecitate nullus negaverit », *ibid.*, p. 100. « Nec sequendus in eo est ulli cordato homini, ut malit auctoritatibus circa aliqua credere, quam ratione, si optio sibi detur, perire », *ibid.*, p. 102. Juste perception de l'infirmité de la connaissance de foi, et donc de la théologie, que saint Thomas prendra à son compte non moins vigoureusement, mais que n'équilibre pas le sens du mystère et de sa transcendance.

(4) *Ibid.*, p. 101 : « Maximi plane cordis est, per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere, quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem Dei, suum honorem reliquit, nec potest renovari de die in diem ad imaginem Dei ».

(5) LANFRANC. *Glossa in Epist. Pauli*, P. L., 150, 157C : « Perspicaciter... intuentibus dialectica sacramenta Dei non impugnat, sed cum res exigit, si rectissime teneatur, astruit et confirmat ».

(6) ID., *Liber de corp. et sang. Domini*, c. 7; P. L., 150, 417 : « Relictis sacris auctoritatibus, ad dialecticam confugium facis. Et quidem de mysterio fidei auditurus ac responsurus quae ad rem debeant pertinere, mallem audire ac respondere sacras auctoritates quam dialecticas rationes ». Tout le passage est à lire.

(7) Nous n'avons pas la lettre de LANFRANC à ANSELME, mais une lettre de ce dernier nous en indique le contenu : « De illis quidem quae in illo opusculo dicta sunt, quae salubri sapientique consilio monetis, in statera mentis solertius appendenda, et cum eruditis in sacris codicibus conferenda; et ubi ratio deficit, divinis auctoritatibus accingenda ». *Epist.*, lib. I, ep. 69; P. L., 158, 1139.

d'être règle de croyance, elle reste bien un instrument. Encore est-il que cet instrument a des virtuosités inouïes, qu'il revient à Abélard, maintenant, de manifester, d'exercer, de codifier.

L'entrée active d'Abélard et de sa dialectique s'imposait — et se trouvait préparée — à un autre titre. Avant même qu'il s'agît de coordonner *rationes* et *auctoritates*, de conforter ou de défendre celles-ci par celles-là, se posait, dans la documentation même des *auctoritates*, un problème préalable : celui de concilier ces textes, extraits des ouvrages les plus disparates, arrachés à leur contexte, cueillis à travers tous les temps et tous les lieux, sans souci de mise au point ni de perspective. A mesure qu'on travaillait sur un pareil donné, on s'apercevait de son incohérence; et, par leurs exigences constructrices, les Sententiaires finissaient par poser, sous les procédés d'interprétation littérale, les problèmes les plus délicats de vérité doctrinale dans cette *discordia* des témoins de la foi. Le *consensus Patrum* est une pièce essentielle dans l'édifice doctrinal de la tradition. C'est ici que, plus activement encore, la dialectique va entrer en jeu; c'est à partir de là qu'Abélard va élaborer sa méthode du *Sic et Non*.

La tâche est d'ailleurs amorcée, à mesure même des progrès accomplis dans les recueils de sentences. Jadis les Pères s'étaient appliqués à mettre en harmonie l'Ancien Testament avec le Nouveau, comme aussi les Évangiles entre eux : saint Augustin et saint Grégoire avaient chacun composé un traité sur ce sujet (1); saint Anselme, plus récemment, avait cherché à concilier les textes scripturaires sur la grâce et le libre arbitre (2). Ce travail que les Pères avaient ainsi fait pour les Écritures, s'imposait maintenant pour leurs propres écrits. Les polémiques sur la grâce, le libre arbitre, la prédestination, l'eucharistie, où chaque parti cherchait à se couvrir de l'autorité des Pères, avaient manifesté plus crûment chez ceux-ci des désaccords. C'est pour

(1) Saint Augustin, *De consensu evangelistarum*, P. L., 34; cf. aussi *De scriptura sacra speculum*, Praef., P. L., 34, 889. Saint Grégoire, *Concordia quorumdam testimoniorum S. Scripturae*, P. L., 79.

(2) Saint Anselme, *De concordia gratiae et liberi arbitrii*, q. 3, c. 1; P. L., 158, 522.

s'en être rendu compte que Raban Maur, dans ses commentaires, tenait à indiquer les autorités dont il rapportait les opinions, afin que chacun de ses lecteurs pût ensuite choisir entre ces autorités, comme il le jugerait bon (1). Jean Scot proposait la même solution pour les cas similaires : la liberté dans le choix entre les autorités (2). Procédé scabreux pour l'unité de la foi, et, en tout cas, fort simpliste en technique d'élaboration théologique. C'est esquiver la complexité des problèmes doctrinaux posés par l'évolution des dogmes et de la théologie; c'est méconnaître les variations normales et opportunes dans l'interprétation systématique du donné primitif; c'est en définitive supposer une constance chimérique et indésirable dans l'enseignement ecclésiastique.

Sans doute serait-ce un anachronisme et un manque de psychologie de requérir des théologiens du IX[e] siècle pareil sens critique sur le développement de la théologie et des théologies. Hincmar cependant, dès lors, dans son traité *De praedestinatione*, propose quelques critères de discernement. Constatant, à propos d'une opinion erronée de Fulgence, des désaccords entre saint Cyprien et le pape Étienne, entre saint Augustin et saint Jérôme, entre saint Grégoire et ses prédécesseurs, il procède ainsi : il établit une distinction entre les écrivains inscrits au catalogue de Gélase, par là authentiqués, et ceux qui, comme Fulgence, n'y sont pas; il admet la possibilité d'une certaine diversité dans les solutions des Pères, diversité qui ne nuit pas à l'unité de la foi; enfin il se réfère à une règle ultime, l'enseignement de l'Église (3). Après Hincmar, Gerbert voulant

(1) RABAN MAUR, *Enarrationes in epist. B. Pauli*, Praef. altera; P. L., 111, 1276 : « Sunt enim eorum sensus in aliquibus concordantes, in aliquibus discrepantes. Unde necessarium reor ut intentus auditor per lectorem primum recitata singulorum auctorum nomina aut scripta sua audiat, quatenus sciat quid in lectione apostolica unusquisque senserit, sicque in mentem suam plurima coacervans, potest de singulis judicare quid sibi utile sit inde sumere ».

(2) JEAN SCOT, *De divisione naturae*, lib. IV, c. 16; P. L., 122, 816 : « Sanctorum autem Patrum solummodo sententias interim inter nos conferimus; qui autem magis sequendi sunt, non est nostrum judicare; unusquisque suo sensu abundet, et quos sequatur eligat, litigationibus relictis ». Cf. ibid., col. 548, 829.

(3) HINCMAR, *De praedestinatione*, c. 3; P. L., 125, 87 : « Scientes Scripturam sacram esse pretiosam margaritam, quae ex omni parte forari potest, et ideo diverso stylo, sed non diversa fide, exponunt pluraliter, ut pluribus non modo salubriter, verum et innotescant delectabiliter ».

concilier, à propos de la présence réelle eucharistique, quelques textes anciens, le fait par recours à d'autres exposés de saint Cyrille et de saint Hilaire, et il ajoute qu'avant d'avoir connu ces derniers textes, il s'était proposé de résoudre les contradictions apparentes en appliquant la règle de logique bien connue : tout ce qui est dit du prédicat doit aussi se dire du sujet (1). C'est là un intéressant essai de conciliation par l'emploi de la logique.

Efforts menus, isolés, ne portant que sur tel point particulier que la polémique tient en vedette : ni en qualification de lieux théologiques, ni surtout en critique rationnelle du donné, il n'y a de quoi parler, même de loin, de méthode scientifique.

C'est sur le terrain du droit canon, autant et plus peut-être, du moins au XIe siècle, que sur celui de la théologie, que les procédés de *concordia discordantium* allaient s'élaborer. Il s'agissait là de questions pratiques, de règles à observer, de décisions que les supérieurs hiérarchiques avaient souvent à appliquer, et où il importait de s'en tenir à une ligne de conduite commune; il était donc urgent de mettre d'accord les décisions des conciles, les décrétales et les opinions émises par les Pères. Il est à noter d'ailleurs que, à ce moment, la distinction entre formules institutionnelles et énoncés dogmatiques n'existait pas comme aujourd'hui, et que, entre théologiens et canonistes, il y avait en plusieurs domaines communauté de matières, et, en même temps, communauté de travail, donc collaboration des méthodes. C'est à juste titre qu'on a réclamé, pour une complète perspective du développement de l'enseignement et de la théologie au moyen âge, l'examen des dossiers et des traités des canonistes (2).

Peut-être faudrait-il cependant, ici encore — sans parler d'Isidore (3) — remonter à Hincmar, s'il était vrai que

(1) GERBERT, *De corp. et sang. Domini*, n. 7; P. L., 139, 185B : « Et nos aliquando, antequam tantorum virorum, Cyrilli dico et Hilarii, auctoritatibus instrueremur, hanc supra dictorum sanctorum (quae posterioribus visa est) discrepantiam, alicujus dialectici argumenti sede absolvere meditabamur ».

(2) Cf. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du* XIIe *siècle*, Paris, 1914, chap. 5 : *Théologie et droit canon au* XIe *et au* XIIe *siècle;* P. FOURNIER et G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident*, t. II, Paris, 1932, chap. 5 : *Théologie et droit canon.*

(3) Qui donne cette règle en cas de conflit d'autorités : « Illius teneatur sen-

Bernold de Constance († 1100) ne fait, dans son *De excommunicatis vitandis*, que reprendre les règles jadis élaborées par l'archevêque de Reims au cours des conflits administratifs auxquels il fut mêlé. Mais la chose reste douteuse, et, si l'on observe les étapes du développement du travail de compilation et de critique,une forte présomption joue en faveur de Bernold (1). Ce serait donc à lui que reviendrait le mérite d'une remarquable tentative d'harmonisation des canons selon les procédés suivants : 1° connaissance du contexte (« non solum exceptiones... sed et integras descriptiones »); 2° comparaison des textes entre eux (« diversorum statutorum collatio, quia unum sepe aliud elucidat »); 3° examen des circonstances de temps, de lieu et de personne (« consideratio quoque locorum, temporum et personarum »); 4° discernement des causes qui ont amené à prendre ces décisions (« originales causas »); 5e distinction entre les mesures générales et celles qui ont été prises dans une circonstance donnée, en vertu du pouvoir de dispense (« quid sancti patres dispensatorie quasi ad tempus servandum instituerint, quid etiam generaliter omni tempore ») (2). Dans ces règles, pleines de sens historique et d'un sage relativisme doctrinal, on reconnaît d'abord les conseils donnés par saint Augustin pour l'interprétation des Écritures : comparer les textes entre eux, replacer une proposition dans son contexte, tenir compte des circonstances de temps, de lieu et de personne (3).

tentia cujus antiquior aut potior exstat auctoritas », *Epist.* 4, n. 13; P. L., 83, 901D. Cette règle de la hiérarchie des textes deviendra courante. Cf. J. DE GHELLINCK, cité note ci-dessus, p. 327; il propose d'y voir un écho de la « loi des citations », portée sous Valentinien III, et qui donnait la prépondérance à la majorité des avis, ou, en cas de parité, au groupe qui pouvait se prévaloir de l'autorité de Papinien (*Cod. Theodos.*, I, 4, 3; nov. 426; éd. Mommsen et Meyer, I, pars II, p. 34). Mais FOURNIER-LE BRAS (op. cit., p. 337, n. 4) n'inclinent pas à admettre une influence du droit romain ici.

(1) C'est L. SALTET qui a tenté de restituer à Hincmar le traité que Bernold s'est attribué moyennant quelques interpolations. Cf. *Les Réordinations*, Paris, 1907, pp. 395-402. FOURNIER-LE BRAS, à la suite de P. FOURNIER, *Un tournant de l'histoire du droit*, dans *Nouv. Rev. Hist. de Droit*, 41 (1917), p. 170 ss., disent : « De bonnes raisons nous paraissent imposer son maintien dans la liste des écrits du moine de Constance, qui dut le rédiger peu après 1091 », op. cit., p. 336.

(2) BERNOLD DE CONSTANCE, *De excommunicatis vitandis*, P. L., 148, 214, et Mon. Germ. Hist., *Libelli de lite*, t. II, p. 139-140.

(3) Cf. ci-dessus, p. 216.

Mais il en est une qui est personnelle à l'auteur : rechercher les causes qui ont fait porter les décisions et les conditions dans lesquelles elles ont été prises : l'appliquer, c'eût été faire une place à la critique historique; malheureusement il était matériellement impossible aux auteurs du moyen âge de la mettre en pratique de manière courante.

Yves de Chartres va reprendre, préciser, amplifier quelques-unes de ces règles précieuses, et surtout leur assurer une constante diffusion, par la préface de sa *Panormia* (1095) (1), qui se trouve être ainsi l'aliment immédiat de tout le travail du XII[e] siècle; la grande diffusion qu'elle eut, soit en tête du *Décret*, soit en tête de la *Panormia*, soit à l'état isolé sous le titre *De consonantia canonum*, puis l'influence générale qu'eurent les œuvres d'Yves sur les recueils théologiques (de suite sur les collections anselmiennes, cf. ci-dessus p. 209) et canoniques (Alger de Liége, Gratien), démontrent le rôle décisif de cette fameuse préface. Après Bernold, Yves exploite surtout pour l'harmonisation des textes les distinctions entre précepte et conseil, entre droit strict et dispense; sa théorie de la *dispensatio* deviendra classique en droit canon, et Hildebert de Lavardin, au sujet du dossier des investitures, Pierre le Vénérable, à propos des usages de Cluny, saint Bernard, dans son traité *De praecepto et dispensatione*, en adopteront les éléments (2).

Ainsi, lorsqu'Abélard entre en scène, les esprits comme le matériel du travail sont prêts. Ils sont prêts non pas comme ils l'eussent été au cours de la surexcitation passagère d'une polémique, non pas seulement dans le cadre un peu

(1) Texte dans P. L., 161, 47 et ss. P. FOURNIER pense que ce prologue était destiné à la *Panormia* plutôt qu'au *Décret*. Cf. *Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres*, dans *Bibl. Ec. des Chartes*, LVIII (1897), p. 314 et ss. F. BLIEMETZRIEDER opine pour le *Décret*, dans son étude *Zu den Schriften Ivos von Chartres*, dans *Sitz. Akad. Wiss.* de Vienne, t. 162, 1917; p. 9 et ss. P. FOURNIER, *Hist. des Collections canoniques en Occident*, Paris, 1932, maintient sa position : « Au surplus, la discussion nous semble avoir fort peu d'importance; si le prologue a été fait pour le *Décret*, il a été placé aussi en tête de la *Panormia*... Son importance est grande, non parce qu'il aurait été fait en vue de tel ou tel recueil, mais parce que, composé vers l'époque de la rédaction des recueils de l'évêque de Chartres, il représente ses idées sur l'autorité et l'interprétation des textes canoniques, et développe une doctrine qui exerça une profonde influence ». Op. cit., p. 108.

(2) HILDEBERT, *Epist.* 22; P. L., 171, 236 ss., et *Libelli de lite*, t. II, p. 671; PIERRE LE VÉNÉRABLE (vers 1123), P. L., 189, 120-155; Saint BERNARD, *De praecepto et dispensatione*, P. L., 182, 859 ss.

étroit d'une technique spécialisée, mais de beaucoup plus ample manière, par le renouvellement général de la culture à cette date décisive du XIIe siècle commençant, où le premier bienfait pédagogique et méthodologique de la renaissance se produit dans les problèmes d'interprétation des textes. Ainsi paraît le *Sic et Non*.

LE « RATIONALISME » D'ABÉLARD
LA MÉTHODE DIALECTIQUE

Le *Sic et Non* est la reprise à fond, par sa base documentaire, du problème de la théologie, par un homme qui, après l'échec brutal d'un essai prématuré, se remet au travail à pied d'œuvre : toute sa lucidité et sa vigueur vont à manifester hardiment, à sa racine même, les exigences premières et inéluctables de la connaissance théologique. C'est toujours ainsi, en se reportant à la position radicale des problèmes, que se fait le vrai progrès, non par le prolongement indéfini des superstructures et de solutions, fussent-elles les plus vraies.

Le concile de Soissons (1121) venait de condamner le *Tractatus de unitate et trinitate divina*, où Abélard, nous l'avons vu, cédant à la pression de ses disciples, avait transposé sur terrain théologique les procédés de sa dialectique, et, dans l'exposé des mystères de la foi, uni les « raisons » au commentaire des textes reçus; la vacuité de l'enseignement d'Anselme de Laon l'avait dès longtemps mis en appétit de faire cette petite révolution pédagogique (1). Avant même de se remettre à ses « raisons », à une élaboration rationnelle plus circonspecte et plus équilibrée, Abélard reprend en considération les dossiers patristiques qui constituent alors, autour du texte biblique, les matériaux immédiats de l'enseignement. Le voici donc qui, dans son *Sic et Non* (2), met à profit les résultats acquis par les sententiaires, mais les unifie, les étend, les anime surtout, en décelant les principes

(1) ABELARD, *Hist. calam.*, c. 3; P. L., 178, 123A : « Accessi igitur ad hunc senem, cui magis longaevus usus quam ingenium vel memoria nomen comparaverat. Ad quem si quis de aliqua quaestione pulsandum accederet incertus, redibat incertior. Verborum usum habebat mirabilem, sed sensu contemptibilem, ratione vacuum ».

(2) P. L., 178, 1339-1610.

latents qui commandaient timidement et sporadiquement ces efforts de systématisation et de critique.

Tout d'abord la disposition donnée à l'ouvrage pose, d'elle-même, le problème, d'une manière frappante. Ce n'est plus seulement sur tel ou tel point de la doctrine chrétienne, c'est sur l'ensemble de la théologie et du droit canon qu'Abélard constate et fait constater les divergences, apparentes ou réelles. Sur chaque point, il amasse un bon nombre de textes qui s'opposent comme oui et non — d'où le titre *Sic et Non* — et qui semblent prouver que, sur chaque question, les Pères ont apporté des solutions opposées. Le procédé ne manquait pas d'audace, car, de cette façon, les discordances apparaissaient sous un jour très vif; elles sautaient aux yeux, et l'on risquait de jeter le discrédit sur l'autorité des Pères. Mais il y a un moment où il faut jouer franc jeu, et ne plus esquiver par un usage partiel et camouflé la rigueur et la portée des principes. Abélard d'ailleurs n'avait aucune intention perverse; il voulait uniquement, en montrant crûment comment se posait le problème, rendre manifeste l'urgente nécessité de l'aborder franchement et de le résoudre. Aussi bien, son intervention personnelle, si originale fût-elle, n'était que l'immanquable application, dans le domaine de l'enseignement théologique, de exigences du travail textuel — interprétation et critique — qui pressaient désormais l'élite des esprits. Si les canonistes, dans ce domaine, avaient jadis poussé les premiers cette application, les théologiens aujourd'hui éprouvaient plus profondément qu'eux, parce qu'elle se portait au cœur de leur foi, cette inquiétude, scientifiquement féconde, sur le donné même de leur croyance, sur sa cohérence, sur son ordre rationnel, bref sur sa vérité. *Cum nonnulla sanctorum dicta, non solum ab invicem diversa, verum etiam adversa videantur...* : ce mot d'Abélard (1) n'est pas la chicane d'un mauvais esprit, c'est l'expression d'un très digne souci de probité théologique.

Après avoir rappelé (ce qui est une entrée en matière théologiquement fort exacte, en tête d'un appareil critique)

(1) ABÉLARD, *Sic et Non*, Prol.; P. L., 178, 1339A. Cf. aussi *Epist.* 11, ibid., 341B. « Rien n'autorise à voir des visées de scepticisme rationaliste dans cette déconcertante juxtaposition de textes contradictoires ». J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du* XIIe *siècle*, Paris, 1914, p. 103.

que nous ne partageons pas pour lire les textes les lumières de l'Esprit qu'avaient les Pères pour les écrire, Abélard groupe une première série de réflexions sur la variabilité des significations : selon les besoins du langage, selon les habiletés de l'écrivain, selon l'adaptation à l'auditoire, selon les souplesses de la pensée de l'auteur, selon l'usage, prévalant sur la propriété des termes (1), selon l'inadéquation des mots par rapport au fond de notre pensée (col. 1339-1340). Relativités conjuguées, qui ne se résolvent que par toute une critique psychologique et conceptuelle.

Deuxième observation : élimination des œuvres inauthentiques, correction des textes corrompus, interpolés, et des fautes de copistes (col. 1341).

Troisième considération : la critique des écrivains grâce à leurs œuvres parallèles, par les redressements qu'ils ont pu faire eux-mêmes de leur propre pensée, implicitement ou explicitement (cas typique des *Retractationes* de saint Augustin), par les concessions qu'ils ont faites aux apparences, aux goûts et idées de leurs contemporains. Toutes mises au point délicates que chaque jour le commun langage nous impose (col. 1342-1344).

Quatrième règle : discerner, dans les désaccords, ce qui relève du droit strict et ce qui relève de la dispense, ce qui est précepte universel et ce qui est décision occasionnelle, ce qui est loi absolue et ce qui est conseil de perfection (col. 1344). On reconnaît là la règle élaborée par Yves de Chartres, et qui est si importante dans l'harmonisation des décrets.

Autre principe de discernement, lorsque le désaccord semble irréductible : la hiérarchie des textes. C'est une vieille règle des canonistes du XIe siècle, et déjà d'Isidore de Séville. Tous les témoins n'ont pas même valeur; que prévale celui qui est le plus qualifié (col. 1345). Et, poussant sa pointe, Abélard proclame l'inévitable infirmité humaine, jusqu'en ces textes vénérables, où l'imprécision, l'erreur même, à laquelle seule échappe la Bible, peuvent se glisser (col. 1345-1348).

(1) Ibid., 1339C : « Magis eorum usus quam proprietas sermonis aemulandus est, sicut et ipse grammaticae princeps et locutionum instructor Priscianus edocet ». Saint THOMAS adoptera, contre un irréel intellectualisme, ce pragmatisme des formules dogmatiques; cf. *In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1, ad 5, où il est dit que les docteurs renoncèrent, pour mieux combattre l'erreur, à la « veritas significationis » et « proprietas sermonis ».

Que tous ces problèmes et difficultés incitent les jeunes travailleurs à la recherche active et développent l'acuité de leur esprit, conclut Abélard : une permanente attitude d'interrogation, voilà la clef de la sagesse : « Haec quippe prima sapientiae clavis definitur, assidua scilicet seu frequens interrogatio... Dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus » (col. 1349). Tel est le génie d'Abélard, par lequel il communie à son siècle et le dirige à la fois : cet appétit en permanence, ouvert sur tout problème, y compris ceux que la foi pose à l'intérieur de sa lumière. Non pas scepticisme rationaliste, mais conviction de la nécessité et de la valeur du travail rationnel de l'esprit. Aristote le philosophe « perspicacissime », et Jésus interrogeant au milieu des docteurs : ce sont les deux patrons de sa méthode (col. 1349 B).

Au cours de ces développements du fameux prologue, Abélard déclare en passant, comme dans un réflexe spontané où se ramasse tout le sens de sa démarche : *Facilis autem plerumque controversiarum solutio reperietur, si eadem verba in diversis significationibus a diversis auctoribus posita defendere poterimus* (col. 1344 D). C'est là en définitive le ressort commun de toutes ses observations, et la formule du procédé le plus caractéristique de toute la scolastique postérieure : règle, élémentaire mais capitale, de psychologie du langage, commandant pour le théologien une règle de dialectique conceptuelle; la dialectique va être l'instrument adapté au discernement, aux distinctions, de ces sens entrecroisés. « Premier prélude à la science de la philosophie du langage », a-t-on dit justement (1), et aussi loi technique de toute la spéculation médiévale, en philosophie et en théologie.

Cette règle, Abélard l'avait trouvée sans doute chez saint Augustin, dans le *De doctrina christiana*, qu'il cite précisément à ce sujet dans le prologue du *Sic et Non* (2). Mais il lui donne une toute autre portée, comme on peut s'en

(1) J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du* XIIe *siècle*, Paris, 1914, p. 333.

(2) ABÉLARD, *Sic et Non*, Prol.; P. L., 178, 1339CD. Cf. *De doctr. christ.*, lib. III, c. 25; P. L., 34, 78; et aussi *De consensu Evangel.*, lib. II, c. 30, n. 72; P. L., 34, 1113 : « Et multa sunt alia verba quae non habent unam significationem, sed diversis locis congruenter posita diverso modo intelliguntur, et aliquando cum expositione dicuntur ». Cf. ci-dessus, p. 217.

convaincre en la rapprochant d'un passage de sa *Dialectique*. Dans ce passage, après avoir fait remarquer, que dans l'énoncé d'une proposition, d'une conséquence, il faut porter son attention sur la propriété et la justesse des termes employés, plus encore que considérer l'essence des choses (1), il ajoute : « Si quis vocum impositionem recte pensaverit, enuntiationum quarumlibet veritatem facilius deliberaverit et rerum consecutionis necessitatem velocius animadvertit. Hoc autem logicae disciplinae relinquetur, ut scilicet vocum impositiones pensando quantum unaquaque proponatur oratione sive dictione discutiat » (2). Ainsi la grande règle de concordance, qui consiste à reconnaître les sens divers d'un même mot dans des textes disparates, implique et engage toute la « discipline logique » à qui revient cette élaboration conceptuelle; c'est par la dialectique qu'on traite les autorités.

C'est ici qu'il faudrait présenter la logique d'Abélard, pour mesurer le poids de ses applications précises au travail théologique. Notons seulement, pour ne pas sortir de notre point de vue méthodologique, à quelle profondeur se trouvent liées, dans la structure de son esprit, la grammaire, science du langage, et la logique, science du concept. C'est peut-être la plus importante des conclusions qui ressort aujourd'hui de la publication récente de ses ouvrages, par le Professeur Geyer, car c'est tout le sens de sa logique qui en est rectifié (3). Ici, dans l'application théologique, nous saisissons sur le vif cette conjonction de la grammaire et de la logique, puisque toute la force de la règle ci-dessus énoncée, *eadem verda in diversis significationibus*, et même de tout le prologue, réside en cet examen critique de l'extension et de la compréhension des termes.

C'est ainsi que s'engage — et la théologie toute entière

(1) Abélard, *Dialectica*, pars III; éd. Cousin, p. 349 : « Est autem illud maxime notandum quam maxime in enuntiatione consequentiarum, vocum proprietas et recta impositio sit attendenda, ac magis quidem quam rerum essentia consideranda ».

(2) Id., ibid., p. 351.

(3) Cf. B. Geyer, *Peter Abaelards Philosophische Schriften* (*Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. M. A.*, XXI), Münster, 1933. Voir ses observations à la fin, p. 621-633. « Sein [Abaelards] Ausgangspunkt ist hier weder metaphysich, noch psychologisch oder empirisch, sondern kritisch sprachlogik », disait-il déjà dans sa *Geschichte der Philosophie* (*Ueberwegs Grundriss*), Berlin, 1928, p. 216. C. Ottaviano, *Pietro Abelardo*, Roma, [1930].

passe par là, puisqu'elle consiste toute entière en énoncés conceptuels et propositionnels sur la réalité divine — le problème dit « des noms divins ». Ces *nomina*, les mêmes par lesquels nous signifions les choses humaines, *eadem verba*, dénomment-ils vraiment Dieu ? et comment ? *in diversis significationibus*. Certes Denys va venir bientôt corser, par son sens aigu des transcendances inviolables de la divinité, cette dispute fameuse, et lui donner une haute portée métaphysique, d'où saint Thomas tirera sa doctrine de l'analogie. Mais le premier terrain en est, et il doit en être, de grammaire spéculative; et, dans le traité même de saint Thomas, en plein XIIIe siècle, demeure sous-jacente toute cette grammaire (théorie des *nomina*, du *modus significandi*, et le reste). Tel est le sens et telle est la portée de la méthode abélardienne, et les contemporains ne s'y trompaient pas : « Sententiam ergo vocum seu nominum in naturali tenens facultate non caute theologiae admiscuit » (1). C'est là peut-être le mot le plus exact qui soit sur Abélard, et il a de quoi éliminer d'abord tous les clichés sur son nominalisme et son rationalisme, puis nous faire comprendre enfin, au cœur de la théologie chrétienne médiévale, les phases du développement ample et raffiné de la doctrine des « noms divins » (2). Cela vaudra mieux que de ferrailler autour des sous-produits de la scolastique du XVIe siècle, thomistes ou non. « Causas horum nominum (divinorum) in sequentibus assignabimus, quare videlicet haec nomina ad haec distinguenda in Deo translata sunt a consuetis significationibus suis » (3) : voilà la théologie d'Abélard, en laquelle la dialectique devient l'instrument approprié, et non le jeu néfaste d'un rationalisme.

On peut « lire » l'Écriture maintenant : nous sommes loin de la *lectio* et de son pauvre appareil de gloses. Quel aliment

(1) C'est le mot d'Othon de Freising, *De gest. Friderici*, lib. I, c. 47; dans *Mon. Germ. Hist.*, *Script.*, t. XX, p. 377.

(2) Poussée de la dialectique d'une part, sentiment de la transcendance d'autre part brisant à chaque instant les prétentions de cette dialectique chez ceux-là même qui la pratiquent, tel est, de Robert de Melun à Alain de Lille, le sens du travail théologique. Il aboutira au mot décisif du concile de Latran (1215) que les théologiens modernes ont bien oublié : « Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda » (Denzinger, n. 432).

(3) Abélard, *Tractatus de unitate et trinitate*, éd. Stoelzle, p. 4. Cf. même ormule, *Theol.*, *christ.*, lib. I, c. 2; P. L., 178, 1126c.

et quelles ressources techniques en vue de l'intelligence profonde, *sententia*, de son texte authentique ! Ce sont de vrais problèmes qui se posent, *quaestiones*, et, pour les résoudre, la dialectique fournit son armure de « dispute », *disputatio*. Paradoxe de la méthode abélardienne : elle tend à discerner sur les mêmes mots des significations diverses et à proclamer l'insuffisance radicale de nos « noms » humains pour qualifier Dieu et le connaître (cf. page ci-dessus); mais en même temps elle se met au travail pour analyser ces termes et ces concepts, pour les affiner, pour les modifier, grâce à la technique de cet art très humain de la dialectique et de sa *disputatio*. Saint Bernard n'y peut voir qu'une profanation, par ces gens qui « ponunt tenebras lucem » (1) et Jean de Salisbury lui-même écrira que la *disputatio* doit être exclue de l'enseignement scripturaire (2). Il faudra encore du temps avant qu'il soit admis que toute vérité de foi, tout texte sacré, peuvent être soumis à la « dispute »; on commence seulement, vers le milieu du siècle, et précisément grâce à Abélard, à « mettre en question » textes et vérités, à soumettre à l' « artifice » du travail dialectique les contenus idéologiques les moins susceptibles d'incertitudes : *problema dialecticum*. Cf. ci-dessus la définition de la *quaestio* selon Clarembault d'Arras, après 1153 (3). Mais devra jouer alors, comme un ferment irrésistible, toute la *Topique* d'Aristote, qui n'entrera en exercice qu'après Abélard; c'est d'elle précisément que Jean de Salisbury, là même où il réserve timidement les matières de foi, fait l'éloge magnifique (4).

(1) Saint Bernard, *Epist.* 188; P. L., 182, 353 : « Quaestiones de altissimis rebus temerarie ventilantur..., comprimant sese alii, ponentes tenebras lucem, disputantes in triviis de divinis ».

(2) Jean de Salisbury, *Metalog.*, lib. III, c. 10, éd. Webb, p. 163 : « Sunt enim plura que disputationem non admittunt; sunt que humanas excedunt rationes et tantum fidei consecrantur ».

(3) Ci-dessus, p. 127.

(4) C'est tout le chapitre 10 du livre III du *Metalogicon* : « De utilitate octavi [libri Topicorum] », qui est, dit Jean, « constructorius rationum ». Cf. ci-dessus, p. 128.

A la fin du siècle, Étienne de Tournai (abbé de Sainte-Geneviève, 1177-1191) critiquera encore amèrement, dans une lettre au souverain pontife, la diffusion de la *disputatio* en théologie : « Disputatur publice, contra sacras constitutiones, de incomprehensibili deitate, de incarnatione Verbi, verbosa caro et sanguis irreverenter delitigat. Individua trinitas in triviis secatur et discerpitur, ut tot jam sint errores quot doctores, tot scandala quot auditoria, tot blasphemie quot platee ». *Chart. Univ. Paris*, t. I, Paris, 1889, p. 48.

DIALECTIQUE ET SCIENCE THÉOLOGIQUE

Si grave et si féconde que soit l'application de la dialectique à la conceptualisation du donné théologique (textes scripturaires, patristiques, ecclésiastiques), ce n'est point cependant encore le rôle décisif; et Abélard ne s'en tient pas là. La théologie en effet n'est pas seulement collection, coordination, systématisation des textes de la révélation ou des expressions successives de cette révélation au cours des siècles. Elle est aussi, au-delà de cette entreprise déjà fortement rationnelle, une élaboration constructive où la raison est introduite au titre de facteur positif d'intelligibilité. Pour parler avec les modernes, nous dirions qu'il ne s'agit plus seulement de définir en énoncés intellectuels les principes de la foi, mais de soumettre à ces énoncés acquis un moyen terme grâce auquel, d'une majeure à contenu révélé, on construit avec une mineure de raison un raisonnement producteur de conclusion scientifique. Au XVIIe siècle, on appellera cela, par opposition à la théologie dite positive, la théologie « scolastique ». Mais laissons cet appareil, dont la vitalité religieuse de foi nous échapperait peut-être, si nous ne partions pas de l'appétit même de « raison », à sa naissance dans la lumière la plus fraîche de la foi : *fides quaerens intellectum;* revenons à saint Anselme, ou mieux évoquons à nouveau sa mémoire, pour voir jouer, à côté de lui et après lui, mais de différente manière, dans Abélard, ce même appétit de lumière rationnelle dans la foi, ces « raisons » au service de l' « autorité ». Ce sera sans doute le vrai moyen de qualifier, dans sa légitimité et dans ses erreurs, le « rationalisme » du Maître du Palet, — et de comprendre aussi comment il peut être dit, avec saint Anselme, le créateur de la théologie « scolastique ».

« Mes étudiants réclamaient des raisons humaines et philosophiques, et il leur fallait des explications intelligibles plus que des affirmations. Ils disaient qu'il est inutile de parler si l'on ne donne pas l'intelligence de ses propos, qu'on ne peut croire que ce que l'on a d'abord compris (*intellectum*), et qu'il est dérisoire d'enseigner aux autres ce que ni soi ni ceux qu'on enseigne ne peuvent comprendre (*intellectu*

capere) ». On se souvient de ce récit (1) où Abélard raconte comment il fut amené à composer (vers 1118) son *Tractatus de unitate et trinitate divina*, sa première audace théologique; ce fut bien là, de fait, une démarche décisive dans la construction d'une « théologie rationnelle », — au sens le plus fort et le plus précis de ce mot : une théologie, donc une foi, foi-lumière et foi-autorité, exploitant des raisons.

C'est le seul point auquel, ici, nous nous attacherons, renvoyant, pour l'ensemble du problème des rapports de la raison et de la foi chez Abélard, à d'excellents travaux. Utilisation de la *ratio* en herméneutique (Écriture, et aussi textes patristiques; cf. ci-dessus, sur le *Sic et Non*), utilisation de la *ratio* en apologétique (crédibilité rationnelle de la révélation), utilisation polémique pour la défense des dogmes, utilisation constructive enfin : de ces quatre fonctions, dont le discernement est capital d'ailleurs, c'est la dernière qui nous intéresse ici, puisqu'elle est proprement celle de la science théologique. En voici l'organisme, dans ses pièces maîtresses, dégagées des analyses textuelles hors de propos ici (2).

Et d'abord c'est bien la foi qui est le point de départ du travail, et comme fournisseur du donné et comme lumière intérieure. Que ce soit pour exciter la dévotion, pour combattre les adversaires, ou, ce qui est notre cas, pour construire, il ne s'agit pas d'aller par la raison à la découverte de

(1) ABÉLARD, *Hist. calam.*, c. 9; P. L., 178, 140-141. Cf. ci-dessus p. 256. Sans attendre d'avoir mesuré la portée de ce texte, citons un propos parallèle capable de provoquer, comme celui-ci, à première lecture, une certaine surprise : « Si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquiret, et vacuus abscedet ». Ainsi Saint THOMAS, en réponse à la question de savoir s'il faut dans les problèmes théologiques, procéder par raisons ou par autorités. *Quodl.* 4, art. 18.

(2) Pour le détail des analyses, cf. surtout J. COTTIAUX, *La conception de la théologie chez Abélard*, dans *Rev. Hist. Eccl.*, XXVIII (1932), pp. 247-295, 533-551, 788-828, auquel nous renvoyons une fois pour toutes. Attention est donnée en particulier à l'ordre chronologique des textes. Peut-être même, par souci de précision, en arrive-t-on à mesurer de trop près les cohérences et les incohérences, — à l'encontre d'une juste psychologie de l'esprit, qui reconnaît un certain jeu à l'exposé et une marge légitime aux concepts. Erreur intellectualiste que de parler toujours « formaliter ».

Cf. aussi, parmi bien d'autres, E. KAISER, *Abélard critique*, Fribourg (Suisse), 1901; Th. HEITZ, *La philosophie et la foi dans l'œuvre d'Abélard*, dans *Rev. sc. ph. th.*, I (1907), pp. 703-727, repris dans *Essai sur les rapports entre la raison et la foi de Bérenger de Tours à saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1909.

la Trinité, mais bien, Dieu s'étant révélé, d' « assigner la cause de ses noms », Père, Fils, Esprit, d'en comprendre le sens, à quoi ils servent, si l'on ose dire, en lui : « quid rationis vel utilitatis haec in uno Deo habeat personarum distinctio » (1). Par conséquent, ce ne sont pas les raisons, comparaisons, analogies, motifs de crédibilité, convenances, qui décident de mon adhésion; la foi est reçue, *fides ex auditu*.

Quel est alors son motif ? L'autorité de Dieu. Les évidences de mes raisons, comparaisons, analogies, si elles intervenaient ici, à ce déclic interne de mon esprit, diminueraient, et même ruineraient le mérite de ma foi, ce par quoi elle est foi. Le mot de saint Grégoire porte, et c'est bien ici le point de son application : « Fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum » (2). Et

(1) Abélard, *Introd.*, lib. I, c. 4; P. L., 178, 986D.

(2) Id., *De Unit. et trin.*, éd. Stoelzle, p. 28 : « Credi tamen salubriter debet quod explicari non valet, quia, auctore Gregorio, fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum ». Puis le chap. I du *Sic et Non* (*Quod fides humanis rationibus sit astruenda, et contra*), qui commence par le même texte : « Sciendum, nobis est quod divina operatio, si ratione comprehenditur, non est admirabilis; nec fides habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum ». Et dans *Theol. christ.*, lib. III; P. L., 178, 1226A : « Credi itaque salubriter debet quod explicari non valet, praesertim cum nec pro magno habendum sit quod humana infirmitas disserere sufficit, nec pro fide reputandum quod de manifestis recipimus humana compulsi ratione; nec apud Deum meritum habet in quo non Deo creditur, qui in sanctis loquitur, sed ratiunculis humanis quae frequenter falluntur, et vix deprehendi possunt quando sint rationes ».

— Ce texte fameux de saint Grégoire devient ainsi le « lieu » où se fonde et se fait, chez les théologiens médiévaux, l'emmembrement de la crédibilité surnaturelle (vanité des *rationes*, mérite de la foi) et de la crédibilité rationnelle (motifs de crédibilité extrinsèque). Les textes ci-dessus cités d'Abélard proclament clairement la première. Dans un autre texte, c'est la seconde qu'il vise, et alors les *rationes* valent sur ce plan, et ce n'est pas elles que condamne Grégoire : *Introductio*, lib. II, c. 3; P. L., 178, 1050D. Faute de ce discernement, et comme, par-dessus le marché, le libellé du texte des éditions était corrompu, on a échafaudé maintes interprétations qui font d'Abélard un rationaliste, et torturé à cette fin le texte de toutes manières. Il suffisait cependant d'aller le lire dans les manuscrits. C'est ce que fit enfin H. Ligeard, *Le rationalisme de Pierre Abélard*, dans *Rech. sc. relig.*, II (1911), pp. 384-396. Le voici. Y est donc situé l'usage apologétique de la *ratio* dans la foi.

« Numquid hii quos rationibus suis fide resurrectionis edificare volebat [Gregorius], has eius rationes secundum ipsius sententiam [i. e., sa maxime susdite] refellere poterant, secundum quam scilicet astruere dicitur nequaquam de fide humanis rationibus disserendum esse, qui nec hoc astruere dicitur, ipse proprie exhibuit factis. Qui nec etiam dixit non esse ratiocinandum de

là seraient à citer les réquisitoires d'Abélard contre les dialecticiens.

En toute rigueur, par conséquent, l'autorité suffit. État misérable. A quoi bon parler, si l'on ne peut expliquer ? Abélard répond : « Multum equidem respondeo. Cum enim auditur de Deo quod non intelligitur, excitat auditorem ad inquisitionem; quod nec fieret nisi audiretur. Inquisitio vero facile intelligentiam parit, si devotio adsit » (1) La croyance n'est-elle pas, même dans les connaissances humaines, de commune pédagogie ? (2).

La foi comme telle, à l'état pur, est donc connaissance de choses qu'on ne voit pas, qui ne sont pas présentes à l'esprit : *fides est de non visis;* c'est là le sens propre du mot, qu'il faut tenir contre des usages abusifs qui compromettent toute tentative de fixer la notion de foi et la psychologie de l'assentiment qu'elle implique (3). Pour enregistrer cette

fide nec humana ratione ipsam discuti vel investigari debere, sed non ipsam apud Deum habere meritum ad quam non tam divine auctoritatis inducit testimonium quam humane rationis cogit argumentum; nec quia Deus id dixerat creditur, sed quia homo sic esse convincit recipitur (*). Distinguitur itaque fides talis a fide Abrahe, qui contra spem in spem credidit, nec nature possibilitatem sed promittentis attendit veritatem. At nunquam si fidei nostre primordia statim meritum non habent, ideo ipsa prorsus inutilis est iudicanda, quam postmodum charitas subsecuta obtinet quod illi defuerat... ».

Nouvel exemple, dans ce traitement du texte un peu équivoque de saint Grégoire, de la valeur théologique de la méthode et de la critique abélardiennes.

(1) Id., *Theol. christ.*, lib. III, P. L., 178, 1225c.

(2) Nous rejetons donc, avec J. Cottiaux (loc. cit., p. 541), et l'interprétation générale de G. Robert sur la primauté de la raison, et l'explication de ce texte en particulier, ibid., *Theol. christ.*, col. 1226a : « Interim dum ratio latet, satisfaciat auctoritas, et ea notissima atque maxima propositio de vigore auctoritatis in ipso corpore artis a philosophis tradita conservetur : Quod omnibus vel pluribus, vel doctis videtur hominibus, ei contradici non oportere ». Robert interprète (1re édition de cet ouvrage, p. 156) : « Par cette phrase, qui ne voit qu'Abélard n'accorde tout crédit à l'autorité que *dum ratio latet*, lorsque l'on ne peut trouver la raison d'une chose ? Par conséquent, si on peut trouver la raison, elle l'emporte sur l'autorité ». Non. Abélard tient seulement que l'autorité n'est qu'un régime provisoire, et qu'il faut tendre à l'*intelligentia*, la foi excitant à la recherche : Inquisitio intelligentiam parit, si devotio adsit. Ce en quoi il a raison : c'est tout le sens du travail théologique.

(3) Abélard, *Introductio*, lib. I, c. 2; P. L., 178, 984d : « Si quis de apparentibus quoque fidem haberi dicat, fidem abusive nominat »; et il applique ainsi (col. 984-986) sa méthode critique du *Sic et Non* aux textes disparates des Pères. Bel exemple du progrès, en notion et en spéculation, que procure la méthode abélardienne; toute analyse psychologique et théologique de

(*) C'est ce membre de phrase qu'on isolait de son contexte, y voyant alors une profession de rationalisme.

précision, Abélard oppose au mot *scientia* le mot *existimatio* : « *Scientia* est de apparentibus, *existimatio* de non apparentibus »; tout comme *cognoscere* ou *manifestare* s'oppose à *credere*. « Connaître » au sens propre c'est avoir présente la chose, perçue dans une expérience qui la rend manifeste. Connaissance, c'est présence (1); or précisément, par définition, foi c'est absence : tel est le diptyque, et c'est lui qui sert de cadre aux définitions comme au vocabulaire. Il n'est pas question de certitude ou d'incertitude, ou de probabilité. Et puisqu'il faut exprimer ce sens désormais propre de *fides*, i. e. *de absentibus*, Abélard emploie, dans le vocabulaire de l'intelligence, un terme très général qui puisse signifier acception, appréhension de la chose crue, sans impliquer connaissance de présence. *Existimatio* lui semblait répondre à ce donné. « Est quippe fides, conclut-il, existimatio rerum non apparentium » (2). C'est non seulement calomnier ses intentions, mais aussi sortir de sa ligne de pensée, que de jour sur une synonymie hors de cause ici : *existimatio* = *opinio*, pour conclure qu'Abélard fait de la foi une opinion que chacun peut accepter, rejeter ou réformer au gré de son libre examen (3). « Aliud est intelligere seu credere, aliud cognoscere seu manifestare. *Fides* quipe dicitur *existimatio non apparentium*, *cognitio* vero *ipsarum rerum experientia per ipsam eorum praesentiam* » (4). Contre les dialecticiens, le mystère de la foi est donc bien sauvegardé (5).

l'assentiment de foi eût été impossible. Désormais la question est enregistrée dans les écoles : *Utrum fides sit de apparentibus;* cf. PIERRE LOMBARD, lib. III, d. 23, c. 7, et les autres à sa suite.

(1) Équation courante alors; cf. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, pars X, c. 2; P. L., 176, 330D : « Perfectius agnoscunt qui ipsam rem ut est in sua praesentia comprehendunt, hi sunt scientes ».

(2) ABÉLARD, *Introductio*, lib. I, c. 1, P. L., 178, 981C; lib. II, c. 3, ibid., 1051D.

(3) Ainsi conclut saint BERNARD, *Adv. Abael.*, c. 4; P. L., 182, 1061 : « Fidem definivit (Abaelardus) aestimationem, quasi cuique in ea sentire et loqui quaelibet liceat; aut pendeant sub incerto in vagis ac variis opinionibus nostrae fidei sacramenta, et non magis certa veritate subsistant ».

(4) ABÉLARD, *Introd.*, lib. II, c. 3; P. L., 178, 1051D.

(5) Cf. toutes les attaques de la *Theol. christ.* contre les dialecticiens. « Dieu devra-t-il se soumettre aux règles établies par les philosophes ? Non, il les brise et en montre la vanité à chaque miracle. La guérison de l'aveugle ne viole-t-elle pas la règle d'Aristote : A privatione in habitum impossibilis est mutatio ? Et la maternité divine cette loi de conséquence posée par les philosophes : Si peperit cum viro concubuit ? ». *Op. cit.*, lib. III, P. L., 178,

Si la foi est cela, si pour être intègre elle ne doit être que cela, si les arguments ruinent son mérite, selon le mot catégorique de saint Grégoire, que viennent faire maintenant, alors que je crois, toutes vos raisons ? L'heure de l'apologétique est passée, les polémiques sont sans objet, les convenances rationnelles débiles probabilités; la certitude et la lumière sont ailleurs. Oui, mais, maintenant fondée en Dieu, par l'autorité de sa parole, la foi ne se résout pas à l'absence de son objet; elle ne peut être vision, ni connaissance de présence, mais elle peut se mettre en quête de raisons qui puissent lui donner quelque intelligence : « Inquisitio intelligentiam parit », avons-nous dit. *Fides quaerens intellectum*, disait Anselme (1). Ce ne pourra être la pleine compréhension par perception intrinsèque de la nature même des objets, *comprehendere;* ce ne pourra être une connaissance de présence, *cognoscere* seu manifestare; mais selon un troisième registre, le *credere* donnant l'*intelligere* (2). L'*intelligentia* n'est donc pas l'éviction de la foi dans la vision grâce à des arguments démonstratifs; c'est, d'abord et évidemment, l'intelligence des mots et formules en lesquels s'énonce et s'exprime la foi, et par là *intelligere* s'oppose au simple *dicere* (3); c'est aussi et surtout la pénétration du contenu des mots, procurée dans la dévotion, grâce à une curiosité productrice et constructrice d'analogies, de similitudes, de raisons de tout ordre. Hugues de Saint-Victor, qui lui aussi, à ce moment même, a très vif le senti-

1245CD. Cf. ibid., 1223D : « Perpende quisquis es, quanta praesumptio sit, de eo quod cuncta transcendit humana, discutere ratione, nec aliter acquiescere velle, donec ea quae dicuntur, aut ex sensu aut ratione humana sint manifesta, quod est penitus fidem et spem tollere, cum utramque de non apparentibus esse constet ».

(1) Cf. sur cette connaissance entre la foi et la vision, ce que dit ANSELME, *De fide Trinitatis*, praef., P. L., 158, 261 : « Denique quoniam, inter fidem et speciem, intellectum quem in hac vita capimus, esse medium intelligo, quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum appropinquare speciei (ad quam omnes anhelamus) existimo ».

(2) ABÉLARD, *Introd.*, lib. II, c. 3; P. L., 178, 1051D : « Sed profecto aliud est intelligere seu credere, aliud cognoscere seu manifestare ».

(3) Cf. la réflexion des disciples d'Abélard l'invitant à donner des raisons « plus quae *intelligi* quam quae *dici* possunt efflagitabant », *Hist. calam.*, c. 9; cf. ci-dessus, p. 256. Et encore tout le paragraphe de l'*Introductio*, lib. II, c. 3; P. L., 178, 1051C-1052C, contre les ignorants qui exaltent une foi dont ils ne comprennent pas le contenu.

ment de cette capacité de progrès (1), distingue dans la lecture du texte révélé le *sensus* et la *sententia*, le sens que fournit immédiatement la lettre, et l'intelligence plus profonde atteignant le contenu doctrinal (2). C'est cela, mais tandis que Hugues cherche la *sententia* par les procédés de l'*allegoria* et de son architecture subtile, facilement exubérante (3), Abélard situe dans des schèmes rationnels — et voici en jeu les ressources de la dialectique — ce progrès dans la connaissance des mystères. Voilà proprement le travail théologique. Et c'est celui-là même qu'ont entrepris les Pères, le reprenant les uns les autres sans relâche. « Sed si hoc aperiri non potest ab homine, quid egerunt sancti Patres, qui tot nobis de Trinitate tractatus reliquerunt ? Si vero qui de ea tractaverunt, docere quod intendebant potuerunt, et quod clausum erat aperire, quid opus erat unum post alium scribere, et quod ille jam aperuerat, hunc postea reserare ? » (4).

Bref, sous peine de réduire la foi à un formulaire sans contenu, à un simple énoncé verbal, il faut admettre une *intelligentia fidei*, *intelligentia* qui n'est pas seulement la compréhension du sens grammatical du texte révélé (fonction herméneutique de la raison), mais aussi interprétation intellectuelle et savoureuse de l'objet de foi par un traitement rationnel du donné. Il n'y a pas seulement une apologétique de la foi, faite de raisons extrinsèques; il y a une théologie, construisant à force de similitudes rationnelles, malgré la radicale défaillance des « noms divins » (5), un succédané de la science de Dieu par Dieu même, archétype incommensurable auquel tend notre insatiable curiosité.

« Il est assez curieux, conclut M. Gilson (6), que ce soit précisément à cause de l'appétit passionné avec lequel il désirait l'intelligence du divin que l'on ait voulu faire d'Abé-

(1) Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, lib. I, pars III, c. 31; P. L., 176, 234B : « Ideo sumpta sunt vocabula ad significandum id quod dicendum erat de Deo, ut intelligi aliquatenus posset quod comprehendi non poterat ». Cf. lib. I, pars X, c. 4; P. L., 176, 332D.

(2) Cf. ci-dessus, p. 116.

(3) Cf. ci-dessus, pp. 259-262.

(4) Abélard, *Introd.*, lib. II, c. 2; P. L., 178, 1046D. Lire tout le paragraphe, col. 1049D-1056A.

(5) Cf. ci-dessus, p. 294.

(6) E. Gilson, *Le sens du rationalisme chrétien*, dans *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, p. 25.

lard un rationaliste. Il ne l'est ni d'intention, puisqu'il déclare le mystère impénétrable, ni de fait, puisqu'il n'a jamais soutenu que ses comparaisons fussent des équivalents exacts de la réalité du dogme. Ce n'est pas le sens de la révélation qu'il a la prétention de nous découvrir, mais un sens de la révélation, juste ce qu'il faut pour que la formule ne s'en réduise pas à des mots privés de sens lorsque nous la prononçons. Il va sans dire qu'Abélard ne peut pas expliquer les comparaisons dont il use sans avoir l'air de vouloir expliquer le dogme lui-même; et cependant ce n'est pas sa raison qui absorbe sa foi lorsqu'elle s'ingénie à découvrir dans le domaine humain des réalités analogues à celles que le dogme révèle; c'est au contraire sa foi qui absorbe sa raison et la contraint à des besognes pour lesquelles elle n'est pas faite ».

A s'en tenir à cette épure, la construction théologique d'Abélard serait sans reproche, pour qui du moins admet la cohérence de la raison et de la foi. Mais ce dessin se trouve en fait empâté, dans plusieurs de ses traits, par des éléments troubles, qu'il nous faudrait maintenant analyser si nous devions exposer pour elle-même, dans ses accidents et contextes historiques, la doctrine d'Abélard. Comme nous visons à discerner l'émergence et la formulation des principes méthodologiques — dans le cas, le principe et la méthode de la raison théologique, et de la science qu'elle construit *dans* la foi —, il suffira de mentionner ces lacunes et ces éléments troubles, qui confirment d'ailleurs à leur manière les lignes décisives de l'épure.

Abélard d'abord n'a point su discerner, du moins explicitement et de manière constante, les diverses fonctions de la raison : fonction herméneutique, fonction apologétique, fonction polémique, fonction théologique. Or cela est grave, car et le point d'application et la portée de chacune de ces fonctions sont fort différents, et l'on ne peut impunément transférer de l'une à l'autre leurs effets particuliers. Si j'attribue par exemple à la raison construisant une théologie les conditions rationnelles de la raison établissant la crédibilité de la révélation, j'ai grande chance de ne pas sauvegarder la transcendance surnaturelle du donné de foi. D'où le flottement des formules, les équivoques même de

la pensée, chez Abélard, et l'apparente incohérence de ses propos, que grossit encore l'ardeur de la polémique se portant tantôt à droite contre les mystiques, tantôt à gauche contre les dialecticiens. Initiateur, il pousse son effort, ci et là, par à-coups, sans parvenir à synthétiser les résultats et à coordonner les principes (1). On sera d'ailleurs encore longtemps avant d'en arriver là, car, en plein XIII[e] siècle, les diverses fonctions de la raison se recoupent, sans discernements explicites, jusque dans les textes d'un Albert le Grand et d'un Thomas d'Aquin.

Autre lacune. N'est pas encore mise au point la distinction du naturel et du surnaturel, sinon dans les objets, du moins dans la connaissance; car la théorie de l'illumination tend à dissimuler la distinction entre la lumière de foi et la lumière de l'intelligence.

Enfin (2), et c'est là la première source de confusion, et l'occasion de maintes condamnations, le vocabulaire d'Abélard recèle plusieurs équivoques : le mot *existimatio* pour définir la foi en est le cas typique, puisque, même dans la langue d'Abélard, il est souvent synonyme d'*opinio*. De même, le mot *intelligere* brochant sur *credere* et se liant à lui, par opposition à *cognoscere* et à *comprehendere* (d'autant qu'*intelligere*, *intelligentia*, ont assez souvent, chez Abélard même, leur sens vulgaire).

(1) Cf. J. Cottiaux, *La conception de la théologie chez Abélard*, loc. cit. p. 822 : « Les différents aspects de sa pensée se soutiennent comme ces arcs de voûte qu'il voyait construire d'après un principe nouveau et qui tiennent par leur opposition même. Abélard était un initiateur; il devait créer des formules; rien d'étonnant s'il cherche dans plusieurs directions, et n'arrive souvent à exprimer qu'un aspect de la réalité. Isoler les divers éléments de sa pensée, c'est faire de lui à la fois un rationaliste et un fidéiste, un arien et un sabellien. Toutes ces appréciations peuvent apporter des textes; elles s'avèrent sans fondement pour avoir négligé de définir la méthode ».

(2) Nous n'avons pas à parler ici des erreurs de fait sur tel ou tel point de l'orthodoxie, ni à apprécier le jugement porté par ses adversaires. Sa doctrine de la rédemption, par exemple, est indiscutablement déficiente (cf. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption au début du moyen âge* (*Bibl. thomiste*, XIX), Paris, 1934); mais sa théorie de l'appropriation trinitaire sera ratifiée par les maîtres du XIII[e] siècle (Cf. R. M. Martin, *Pro Petro Abaelardo. Un plaidoyer de Robert de Melun contre saint Bernard*, dans *Rev. sc.ph.th.*, XII (1923), pp. 308-333). Maladresses d'application qui ne compromettent pas de soi le juste principe du « quaerens intellectum ». En élaboration théologique, c'est sa psychologie de la foi qui nous intéresserait le plus ici; car, si elle n'est pas rationaliste, comme nous l'avons vu, elle est « intellectualiste », en ce sens qu'elle ne fait pas place suffisante à la volonté dans l'assentiment de foi comme acte de connaissance.

Sans doute d'ailleurs, au delà de ces graves défaillances, et même si elles avaient été réparées, faudrait-il reconnaître que, en face de Dieu se révélant, deux psychologies (donc deux méthodes) peuvent se composer : celle des esprits qu'a envahis et accaparés la grandeur du mystère divin, et qui conservent sous cette emprise la discrétion d'un regard d'amour; ou bien celle des intelligences qui se sentent, une fois comblées, en audacieuse communion avec la vérité et retrouvent, à ce plan surnaturel, au service de leur foi, l'active curiosité de leur raison. Saint Bernard, Abélard. Non pas la vérité en face de l'erreur, ni la foi en face de la raison; mais deux attitudes psychologiquement irréductibles, fussent dans une identique ferveur sur un identique objet. En fait, l'impétuosité d'Abélard, ses imprudences, les lacunes de sa méthode elle-même, les faiblesses de son caractère aussi, expliquent fort bien, sans que soient compromis principes et méthodes de la science théologique ou de son instrument dialectique, le scandale que fut, pour saint Bernard et pour d'autres, son entreprise. Pareil choc à de telles âmes religieuses est l'irrévocable témoignage d'une menace, accidentelle peut-être, mais réelle, pour l'absolu de la foi. Abélard, malgré l'émouvante sincérité de sa profession de foi : « Nolo esse Aristotelis, ut secluder a Christo! », n'a vraiment compris, ou du moins exprimé, dans sa raison théologique, ni la gravité morale du péché, ni l'œuvre du Christ-Sauveur, — deux traits des plus expressifs d'une pensée chrétienne, qu'Anselme, lui, avait pénétrés. Anselme avait pu commettre lui aussi quelque maladresse en sa dialectique, et sa curiosité n'avait pas toujours trouvé son exact point d'application; mais restaient au fond de son intelligence la pudeur et le silence qui doivent, chez le théologien, survivre à tout argument. La vertu théologale de foi conserve à l'œil du croyant le plus raisonneur et le plus raisonnable la simplicité et la chaleur de son regard. Abélard au contraire a été pris au jeu de sa raison, non point qu'il ait eu en principe trop confiance en elle, ou que sa curiosité ait franchi les limites permises : l'appétit du croyant est sans limites et sa confiance rationnelle est le signe d'une santé vigoureuse de sa foi. Mais plus est audacieuse l'activité de la raison, plus doit s'étendre la sérénité de la foi, et les plus lucides argumentations s'enclore

dans le mystère et dans la dévotion. L'*intellectus fidei* déborde les *rationes* qu'il a suscitées et qu'il exploite. Abélard a l'optimisme un peu court et parfois prétentieux des humanistes, dans cette renaissance parisienne du XII[e] siècle dont il est le témoin en discipline théologique (1).

Fides quaerens intellectum : la formule vaut cependant, nuances gardées, pour les deux maîtres, celui du Bec et celui de Paris; et pour y voir, même chez Abélard, un rationalisme larvé (2), il faut soi-même inconsciemment tenir la foi et la raison pour valeurs irréductibles, et considérer que tout ce que fait la raison est perdu pour la foi, et vice versa. Erreur en laquelle versent, aux deux extrêmes, rationalistes et fidéistes. *Gratia non tollit naturam, sed perficit.*

Contre eux, et pour une exacte appréciation du rôle d'Abélard, il importe de noter que son œuvre ne fut point que l'effet d'une virtuosité dialectique, mais une entreprise de science théologique. Certes Abélard fut, y compris en théologie, le chevalier de la dialectique : « Quoniam dialecticarum rationum armaturam omnibus philosophiae documentis praetuli, his armis alia (militaria) commutavi, et tropaeis bellorum conflictus praetuli disputationum. Proinde diversas disputando perambulans provincias, ubicunque hujus artis vigere studium audieram, peripateticorum aemulator factus sum » (3). Mais cet art de la dispute où il triomphe, qu'il alimente les besoins du *Sic et Non* ou qu'il aiguise la critique des « noms divins », ne reste pas limité à la concordance des textes et aux distinctions conceptuelles; il se développe en instrument d'élaboration doctrinale et de construction du donné révélé. Établie sur ce terrain de la foi, la dialectique, qui tendrait à une subtilité de plus en plus artificielle et s'exercerait à vide, n'étant de soi qu'une technique, se trouve avoir un objet magnifique et une très dense réalité, à travailler dans sa machinerie conceptuelle. Peut-être même pourrait-on dire que ce fut, au XII[e] siècle, la théologie qui garantit à la dialectique le

(1) Ainsi faisons-nous quelque réserve à l'interprétation présentée par J. G. SIKES, *Peter Abailard*, Cambridge, 1932, légitime en général et fort sympathique, mais par trop bienveillante.

(2) Car l'historien ne peut prêter attention à l'Abélard « libre penseur » que certains ont imaginé.

(3) ABÉLARD, *Hist. calam.*, c. 1; P. L., 178, 115.

réalisme sans lequel elle ne serait que jeu insipide; car, dans le domaine de la philosophie, tant que la physique d'Aristote et la science des Arabes ne seront pas parvenues aux esprits occidentaux, la logique fonctionnera à vide, comme une machine tournant sur elle-même, comme une méthode à raisonner sans matière de raisonnement, comme un instrument de science sans objet de science. Réduit à sa logique, Aristote est le « manducator verborum », comme on disait alors. La foi, avec le réalisme spirituel de ses valeurs religieuses, a garanti la logique de cette perversion, en lui faisant produire avec sa lumière de la science théologique. Abélard et saint Anselme furent ainsi les créateurs de la théologie « scolastique », produit éminent de la renaissance philosophique du XII[e] et du XIII[e] siècle.

» *THEOLOGIA* »

Nous voici loin de la lecture biblique, de la *lectio* ayant pour objet la *pagina divina.* De même que nous avons observé, au chapitre précédent, l'évolution de l'enseignement se reflétant dans l'évolution même du mot *sententia*, de même ici pouvons-nous observer dans les mots mêmes l'évolution de la doctrine sacrée et de sa méthode.

Pagina sacra : tel est le mot primitif, et le plus littéralement exact, pour déterminer le cadre de l'enseignement théologique lorsque s'établit un régime quelque peu stable des écoles (1). On lit les pages du livre sacré. Usage courant, formules juridiques, classifications scientifiques se rencontrent dans l'emploi de cette expression.

La formation des recueils sententiaires et la naissance de « questions » modifient, au cours du XI[e] siècle, la physionomie de la *lectio* scripturaire; mais la dénomination demeure, car les mots ne ratifient qu'après coup l'évolution des institutions et le progrès des disciplines. A la fin du XI[e] siècle, saint Anselme dit encore, précisément à propos des *quaestiones* : « ...Ut cautissime ad *sacrae paginae* quaestiones accedant » (2). Il ignore le mot *theologia.*

(1) Auparavant, dans le haut moyen âge, au temps de la renaissance carolingienne, vocables moins stylisés : *divina litteratura* (conc. de Valence, 855, can. 18), *eruditio divina* (conc. de Saponières, 859, can. 10).

(2) Saint ANSELME, *De fide Trinitatis*, c. 2; P. L., 178, 265.

Longtemps va subsister, comme un vestige, ce vocable traditionnel : on connaît le recueil des *Sententie divine pagine* de l'école d'Anselme de Laon, et les *Questiones de divina pagina* de Robert de Melun; en plein XIII[e] siècle, alors que le livre des Sentences du Lombard sera décidément installé comme texte de cours, alors que le maître tiendra, hors sa leçon scripturaire, des « disputes », on dira encore parfois *magister in sacra pagina*. Le formulaire juridique, le plus immuable de tous, conservera l'appellation : « Universis doctoribus *sacrae paginae* », dira Innocent III en 1208 (1); et la traditionnaliste université d'Oxford parlera encore ainsi au XIV[e] siècle.

Cependant, dès avant 1125, si Abélard organise la dialectique sur le champ de la doctrine sacrée, si la leçon scripturaire tourne décidément en spéculation rationnelle sur le donné révélé, nous voici en « théologie ». De fait, c'est Abélard qui met en circulation, avec son sens moderne, le nom de *theologia*. Bien plus, il l'adopte au point d'en faire le titre de son premier grand ouvrage, la *Theologia christiana*; et plus tard, il composera une *Introductio ad theologiam*, dont le but est « ut multo facilius divinae paginae intelligentiam nostrum penetraret ingenium » (Praef., col. 979 A).

Le mot paraît aujourd'hui banal. Il était neuf alors, en pareil sens. Jusque là en effet *theologia* avait gardé presque sans exception le sens reçu chez les Pères latins, qui était un sens totalement extra-chrétien : de Tertullien à saint Augustin, et, après saint Augustin, dans tout le moyen âge qui le lit, *theologia* se réfère à la polémique contre la religion païenne, selon les trois catégories de *theologi* dans lesquelles Varron avait classé les conceptions religieuses à son époque et leurs interprétations : « theologia fabulosa », celle des poètes mythologues, « theologia civilis », celle des cultes publics, « theologia naturalis », celle des Stoïciens naturalistes. Ces trois théologies sont évidemment condamnables aux yeux du chrétien (2).

(1) *Chart. Univ. Paris*, éd. Denifle-Chatelain, Paris, 1889, t. I, p. 67.

(2) Cf. encore saint THOMAS, II[a] II[ae], q. 94, a. 1. Et aussi ABÉLARD qui emploie le mot *theologi* pour désigner les poètes païens : *Logica « Ingredientibus »* éd. Geyer, Münster, 1919, p. 57, l. 15.

Sur ce sens chez les écrivains chrétiens latins, cf. P. BATIFFOL, *Theologia, theologi*, dans *Eph. th. lov.*, V (1928), pp. 205-220.

Saint Grégoire ne connaît ni *theologia*, ni *theologi*; et saint Isidore n'emploie *theologi* que pour désigner les écrivains païens qui ont parlé des dieux (1), ce qui nous maintient dans le sens discrédité ci-dessus décrit.

Si l'on veut parler du contenu de l'enseignement chrétien, on parle, à cette période, de *doctrina sacra*, tout comme saint Augustin avait intitulé son traité de méthode d'interprétation des Écritures : *De doctrina christiana*. L'expression demeure courante au XII[e] et au XIII[e] siècle : saint Thomas intitule encore la première question de la Somme théologique : *De sacra doctrina*, et de fait ce mot recouvre, non sans équivoque, une doctrine de la révélation (art. 1), une herméneutique (art. 9-10), une méthodologie « scientifique » (art. 2 et ss.). Là encore la terminologie est en retard sur les faits et sur les progrès cependant décisifs (2).

Theologia, au sens aujourd'hui reçu, désignant une discipline distincte de l'exégèse scripturaire, fait donc son apparition, dans la langue chrétienne des écoles médiévales, avec Abélard; et ce sens naît très précisément dans le contexte nouveau que constitue la méthode abélardienne : emploi de la raison et de la dialectique dans l'explication scientifique du donné révélé.

Bientôt la diffusion des traductions latines d'une œuvre fameuse du Christianisme gréco-oriental va à la fois assurer la circulation de *theologia*, et lui maintenir un sens plus général et plus vague : les œuvres de Denys connaissent alors une période de succès, et Hugues de Saint-Victor les commente (3). Le mot *theologia*, comme dans l'original, désigne tantôt la Sainte Écriture, tantôt la divinité et sa révélation, les voies et procédés pour la connaître : d'où les épithètes « theologia hypothetica, apothetica, supercaelestis, subcoelestis, affirmativa, negativa », etc. (4). Dans ce cycle, *theologia*

(1) S. Isidore, *Etymol.*, lib. VIII, c. 6-7.

(2) Cf. M.-D. Chenu, *La théologie comme science au* XIII[e] *siècle*, dans *Arch. hist. doctr. litt. du m. â.*, II (1927), pp. 31-72.

(3) On trouve encore cependant le sens ancien chez Hugues, par ex. lorsque, énumérant les fondateurs des diverses disciplines, il dit : « Theologus apud Graecos Linus fuit, apud Latinos Varro », *Didascalion*, lib. III, c. 2; P. L., 176, 765C. De fait pour Clément d'Alexandrie, Origine et Celse, Linus, Orphée sont bien les écrivains païens qui ont traité de la religion.

(4) Sur le sens du mot chez les écrivains grecs chrétiens, cf. J. Stiglmayr,

prend valeurs particulières hors le sens général de science des choses divines.

Quoi qu'il en soit, le terme *theologia* est entré dans la langue chrétienne occidentale; il se détache définitivement de l'ancien contexte païen, et, oublié ce sens historique (1), il se reconstruit à partir de l'étymologie : *scientia de Deo* (2). Il appellera cependant, pendant quelque temps encore, quelque précision qui l'adapte entièrement au contenu de la révélation, et saint Thomas distinguera la « theologia quae ad *sacram doctrinam* pertinet » et la « theologia quae pars philosophiae ponitur » (3). Ce n'est que peu à peu que triomphera le sens spéculatif, scolastique, du mot (4), ratifiant et consacrant la méthode d'Abélard.

*
* *

En ce mot *theologia* s'incarne donc en quelque sorte toute la signification et le progrès de la méthode abélardienne, tout de même qu'en *sententia* est exprimé le premier résultat de cette méthode, et escomptée son ultérieure portée (cf. ci-dessus, chap. VI, fin). Le titre du fameux ouvrage de Pierre Lombard, *Liber sententiarum*, prend ainsi tout son

Mannigfache Bedeutungen von « Theologie » und « Theologen », dans *Theol. u. Glaube*, 1919, pp. 296-309; F. Kattenbusch, *Die Entstehung einer christlichen Theologie. Zur Gesch. der Ausdrücke* θεολογία, θεολογεῖν, θεολόγος, dans *Zeit. f. Theol. u. Kirche*, XI (1930), pp. 161-205.

(1) Sauf évidemment quand on le reprend pour mémoire, comme saint Thomas, loc. cit., p. 308, n. 2.

(2) Par ex., à la fin du XII[e] siècle, Simon de Tournai, *Summa*, ms. Paris, Nat. lat. 14886, fol. 1[r] : « De interpretatione huius nominis theologie. Sicut in orthographia legitur, *d* littera media est inter *th* aspiratum et *t* leve, et *o* ponitur pro *u;* unde ubi Greci dicunt *theos*, nos dicimus *deus*; *logos* interpretatur *sermo*. Unde theologia quasi deologia, i. e. sermo de deo vel de divinis ». Cf. Saint Thomas, *I[a] Pars*, q. 1, a. 7, sed contra : « Dicitur enim *theologia* quasi sermo de Deo ».

(3) Ici serait à examiner le sens du mot *theologia* dans les traductions latines des philosophes grecs, en particulier Aristote. *Theologia* = métaphysique. Cf. H. Lang, *Thomas von Aquin Glaubensgewissheit*, Münster, 1932, p. 16, n. 1.

(4) Non pas cependant jusqu'à exclure l'usage d'un sens plus général, exprimé par exemple dans l'opposition, fréquente au XIII[e] siècle, dans l'élaboration des lieux théologiques précisément, entre les *theologi* et les *philosophi*. Par ex. saint Thomas, *In I Sent.*, d. 30, q. 1, a. 3; *I[a] II[ae]*, q. 71, a. 6, ad 5. Au sens particulier de discipline théologique, cf. id., *Contra Gentiles*, lib. IV, c. 25 in fine : « ...Facile est solvere etiam parum in theologia exercitatis ».

sens, que soulignera son étonnante destinée. Destinée étonnante en vérité, car le « livre », si méritoire soit-il par sa clarté et sa sérinité, par son honnêteté augustinienne, par sa discrétion dans l'usage des nouvelles méthodes, ne méritait pas en lui-même pareille fortune dans l'enseignement de la doctrine chrétienne. Mais précisément il eut le succès qu'assure aux œuvres une juste médiocrité, après les heures de crise où les initiateurs furent compromis par leurs plus légitimes audaces. Ses contemporains ne s'y trompèrent pas d'ailleurs, et comprirent fort bien que, sous cette médiocrité et cette discrétion, c'étaient toutes les nouveautés, *profanae novitates*, qui trouvaient droit de cité dans l'Église. Pierre Lombard est avec Abélard, un des « quatre labyrinthes de France » que stigmatise Gauthier de Saint-Victor.

Pour mesurer la portée de la méthode abélardienne et en contrôler sur ses résultats la valeur, il faudrait maintenant en suivre la destinée à travers le XIIe siècle : influence des dossiers patristiques, influence de la *concordia auctoritatum* du *Sic et Non*, influence de la dialectique, influence du « rationalisme théologique », — sans parler de la diffusion des doctrines particulières, et plus ou moins suspectes, du maître parmi ses disciples (*Epitome*, Roland Bandinelli, Ognibene, etc.) (1). Tandis que le cas personnel d'Abélard est décidément classé sans honneur, au point que sa mémoire ne survivra chez les maîtres du XIIIe siècle que par quelques mentions sans sympathie, ses principes et ses procédés triomphent chez ceux-là mêmes qui n'ont rien de son tempérament et de ses audaces.

Profanae novitates, oui; c'est le cas de toute renaissance, qui, dans le recours aux sources anciennes de la science et de la culture, trouve le ferment d'une nouvelle science et d'une nouvelle culture. Non pas donc enregistrement de conclusions vieillies, recettes matériellement reprises, imitation servile, mais esprit nouveau, pour qui la tradition est au service de l'audace inventive et constructive.

La théologie elle-même rend témoignage, elle qui sem-

(1) Cf. les plus récents travaux de H. OSTLENDER, *P. Abaelards Theologia und die Sentenzenbücher seiner Schule*, Breslau, 1926; A. LANDGRAF, *Beiträge zur Erkenntnis der Schule Abaelards*, dans *Zeit. kath. Theol.*, 54 (1930), pp. 360-405.

blerait, par son objet venu d'en haut, devoir échapper à ces ardeurs humaines. En réalité — et le spectacle du XIIe siècle est une leçon toujours actuelle — la théologie est solidaire d'un régime de vie intellectuelle et de vie spirituelle, du haut en bas de l'échelle du savoir. Dans la mesure où elle perd le contact, où elle ne sait plus assumer à son service les méthodes positives ou spéculatives des autres disciplines, positives pour la « lecture » de ses textes de base, spéculatives pour l'élaboration de sa doctrine, elle se dessèche et s'atrophie sous le poids d'un appareil sclérosé. La théologie est science humaine, et les grandeurs de la raison lui sont de prestigieux instruments de travail : il faut et il suffit pour cela que ces grandeurs rationnelles viennent s'inscrire dans une foi d'autant plus lucide et d'autant plus vive qu'elles sont elles-mêmes plus capiteuses. Aussi bien c'est leur suprême application et leur couronnement, non leur oppression, qu'elles trouvent ainsi au-dessus d'elles-mêmes, par leur confiance en la lumière de la foi.

Confiance réciproque, car c'est la foi qui a l'initiative de la confiance, dans la communion cordiale qui s'instaure ainsi entre deux lumières intérieures. Humanisme théologal, qui donne à la renaissance du XIIe siècle cet équilibre intellectuel et cette santé religieuse que n'ont pas su réaliser les autres renaissances : il répond à merveille, au sommet de la culture spirituelle, à cette joyeuse expansion de vie que manifestaient en même temps, en bas, dans l'économie sociale, l'effervescence des Communes, et, dans les institutions, la genèse des corporations universitaires.

TABLES

I. — TABLE DES NOMS PROPRES

II. — TABLE LEXICOGRAPHIQUE

TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

DEUXIÈME PARTIE

L'ENSEIGNEMENT DE LA THÉOLOGIE

Superiorum permissu. *De licentia Ordinarii.*
J. LECOUVET. Tornaci, 20.4.34.

Imprimé par les Établissements Casterman, S. A., Tournai (Belgique)
Printed in Belgium